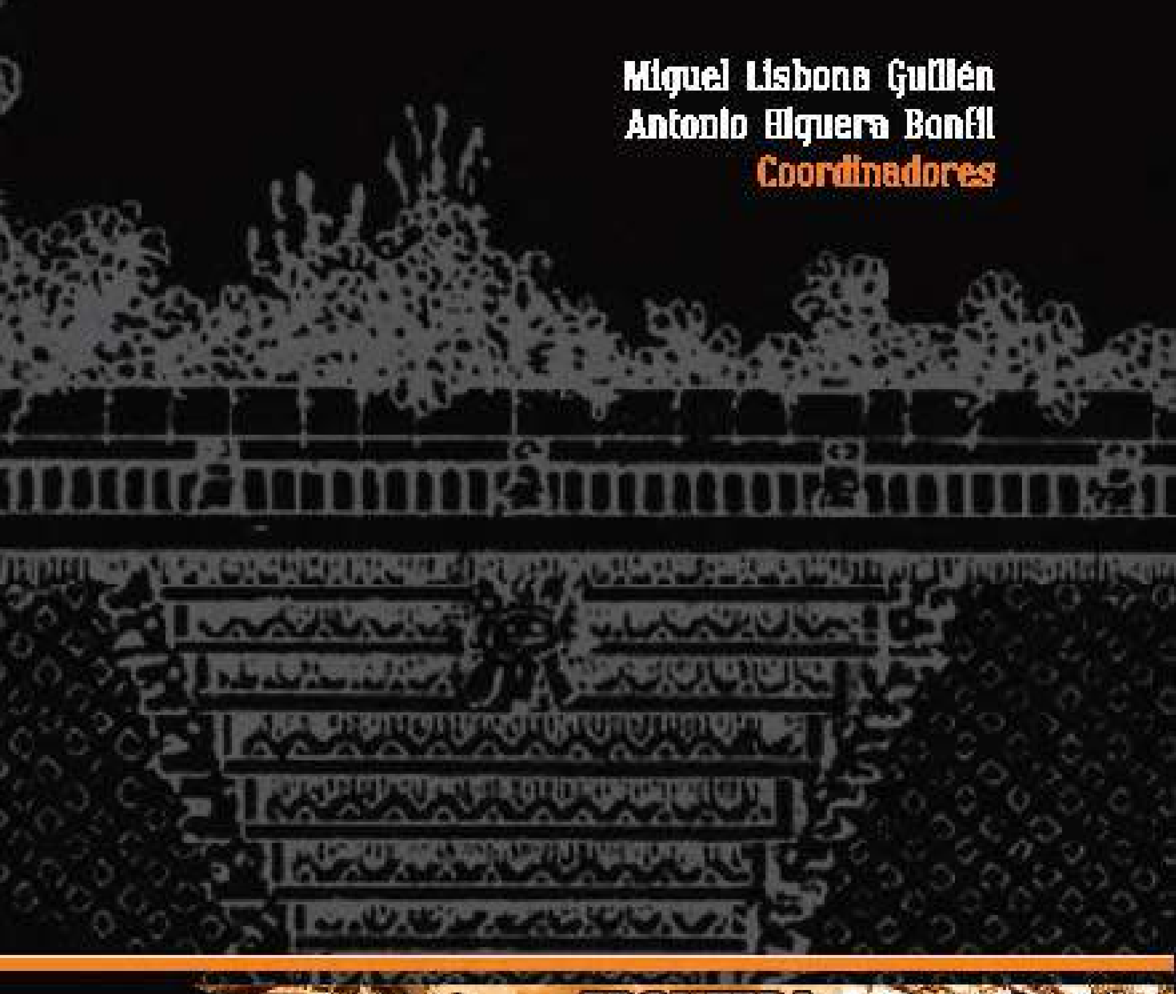
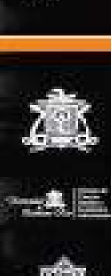


El vigor de las imágenes.

Miradas interdisciplinarias

Miguel Lisbona Guillén
Antonio Higuera Bonfil
Coordinadores





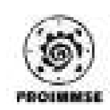


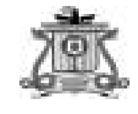
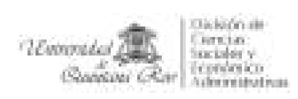
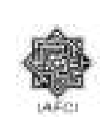
El vigor de las imágenes.
Miradas interdisciplinarias

El vigor de las imágenes.
Miradas interdisciplinarias

Miguel Lisbona Guillén y Antonio Higuera Bonfil
Coordinadores



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste
Universidad de Quintana Roo
México, 2012

Primera edición: 2012

D.R. © 2012, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, Del. Coyoacán, México, D.F.

Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Antropológicas
Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste
Calle Cuauhtémoc, núm. 12 Centro, C.P. 29200,
San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.
Tel: (967) 678 2997
www.proimmse.unam.mx

D.R. © 2012, Universidad de Quintana Roo
Boulevard Bahía s/n esq. Ignacio Comonfort, C.P. 77019,
Col. del Bosque Chetumal, Quintana Roo, México
Tel. (983) 835 0300
http://www.uqroo.mx/

La aportación de la UQROO para la coedición de este libro se realizó con recursos PIFI 2012

ISBN: 978-607-02-3926-7

Coordinación editorial: Fabiola Ramírez Gutiérrez
Diseño de interiores y portada: Flor Moyao Gutiérrez

Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

Índice

Más allá de lo religioso: un mundo por explorar

Introducción

Miguel Lisbona Guillén
PROIMMSE-IIA
Universidad Nacional Autónoma de México

Antonio Higuera Bonfil
Universidad de Quintana Roo

Una imagen vale más que mil palabras

Si hay una frase que define el periodo histórico contemporáneo, en especial por la incorporación de nuevas tecnologías, es aquella que reza «una imagen vale más que mil palabras». Tanto la fotografía como el cine, la televisión o la Internet se han convertido en formas de expresión humana que condensan en imágenes la realidad cotidiana o la sobrepasan, a la vez que se convierten en modelos de acción y de comportamiento. El debate sobre el papel de estas imágenes en el mundo actual y su producción en cualquier manifestación artística visual ha adquirido un carácter filosófico que parte de la relación entre la imagen y la realidad, debate anticipado por Walter Benjamin[1] y que cuenta con destacados continuadores.[2] Dentro de esta discusión incluso se ha llegado a convertir tal relación en un simulacro, hablándose de la miseria de la imagen o del exterminio de la realidad que el uso actual de las imágenes provoca. En definitiva, autores como Jean Baudrillard[3] consideran que la iconoclastia contemporánea no radica en la destrucción de las imágenes sino en su profusión banal.

Los cómics o productos sucedáneos son un ejemplo de ello, en muchos casos por representar a la cultura de masas tan rudamente criticada desde las Ciencias Sociales y por utilizar recetas estereotipadas en cuanto a imá-

[1] W. Benjamin, *La obra de arte…*, 2003.

[2] G. Deleuze, *La imagen-movimiento*, 1984, y G. Didi-Huberman, *Cuando las imágenes toman posición*, 2008.

[3] J. Baudrillard, *Illusion, désillusion esthétique*, 1997.

genes se refiere, como lo señaló Umberto Eco en un prematuro y polémico análisis sobre las formas de expresión masivas.[4] Por lo tanto, ciertas originalidades del género referido por Eco no imposibilitan acciones culturales de homologación o la «difusión de estilemas», como él prefiere llamarlas,[5] circunstancias que podrán observarse en algunos capítulos del presente libro, especialmente en aquellos que hacen referencia a los estereotipos nacionales o locales. No hay que olvidar que la iconografía, como ha enfatizado Ricardo Pérez Montfort[6] para el caso mexicano, es un elemento primordial para la difusión o para armar el ser o «deber ser» de tales estereotipos. La construcción de una imagen nacional o la exotización de ciertos lugares o elementos culturales pasan, indudablemente, por la fijación de imágenes, aquellas que se prolongan en el tiempo y que implican una visión que, por parcial o segmentada, no deja de reiterarse e, incluso, institucionalizarse en pos del mercado turístico.[7]

No es este el espacio para recorrer tales caminos disciplinares, aunque el acercamiento de las Ciencias Sociales a esas formas de expresión es constante e ingente tal como se aprecia también en alguno de los capítulos de este volumen. Más bien la preocupación de las siguientes páginas se dirige a otra de las facetas que encierra la definición del concepto imagen, la cual constituye uno de los aspectos más relevantes a la hora de analizar las prácticas religiosas, nos referimos a las representaciones sagradas. Esta obra ha sido pensada como un acercamiento multifacético y multidisciplinario a las imágenes sobre todo de carácter sacro, aunque también aparecen reflexiones sobre imágenes que no necesariamente son identificadas con lo religioso, pero que en su reiteración periódica o en su utilización ilustran las maneras de construir la representación de un territorio y de sus habitantes.

Desde la Historia, la Antropología, la Sociología o la misma Filosofía, se observan en esta obra las relaciones de los seres humanos con las imágenes y se especifica con claridad el término «relaciones» puesto que las imágenes no serán tratadas como signos en sí mismos o meras condensaciones de ideas representativas de un periodo histórico como se observa en análisis clásicos de la iconografía.[8] Por el contrario, la intención de este libro es explorar o abrir un campo de reflexión sobre el tratamiento que las imágenes reciben por parte de los seres humanos en situaciones concretas. Osadía que está intrínsecamente ligada a la percepción, bastante comprobable en

[4] U. Eco, *Apocalípticos e integrados*, 2006, p. 155.
[5] Ibíd., p. 163.
[6] R. Pérez Montfort, *Expresiones populares y estereotipos culturales*…, 2007, p. 179.
[7] Ibíd., pp. 274-275.
[8] E. Panofsky, *Estudios sobre iconología*, 1994.

trabajos antropológicos y sociológicos, de que la imaginería[9] recibe poca atención o cuando la recibe no existe un interés por discernir los vínculos que los sujetos de estudio mantienen con la misma.

Antes de pasar al contenido específico de los capítulos que componen este libro es pertinente un acercamiento introductorio a lo que los une y que en buena medida está reflejado en el título de la obra: el vigor de las imágenes. En muchos casos, la mención a las imágenes se ha ceñido a las sagradas, hecho comprensible en la lógica histórica del caso de México puesto que dos tradiciones construyen el presente, en concreto la proveniente del mundo prehispánico y la cristiana introducida por los castellanos en el siglo XVI. Sin embargo, no todos los capítulos que componen el libro giran alrededor de esta imaginería religiosa, como ya se apuntó, ya que el valor y el tratamiento de las imágenes no se constriñen a tal contenido. Este es el motivo por el cual en esta introducción se pondrá interés en resaltar el tema religioso, especialmente relacionado con el cristianismo en su vertiente devocional e iconoclasta, aunque dada la naturaleza de la obra aparecerán referencias que pueden ubicar el diverso papel que tienen las imágenes en sus múltiples expresiones para el análisis de las Ciencias Sociales en la actualidad. Realzar los aspectos religiosos devocionales o iconoclastas no es gratuito puesto que en las dos tradiciones mencionadas arriba se relacionan lo religioso y la imaginería de manera innegable. Insistir en una especie de anamnesis en esta introducción deberá facilitar una mayor comprensión de los textos y motivará el acercamiento metodológico a las imágenes. Se afirma metodológico porque la "vida" de dichas imágenes religiosas y su historia dan pautas para su múltiple uso actual, no en vano el problema de la representación no se limita solo al aspecto sagrado, aunque tal debate inicial centrado en aspectos religiosos ayuda a ubicar su reiteración o reaparición constantes.

El territorio de referencia principal es la actual República mexicana, tanto en su pasado más remoto como en el presente vivo. Sin embargo, algunos capítulos nos guían a ambas fronteras, la sur y la norte, como una prolongación lógica de la realidad, lo cual adquiere mayor énfasis si se toma en cuenta que algunas de las imágenes ilustrativas del libro revelan la forma en que se ha pretendido mostrar el mundo mexicano.

[9] La imaginería, referida al conjunto de imágenes sagradas de un credo religioso, tiene dicha connotación en este libro aunque se amplía su universo más allá de una religión determinada puesto que también alude a un conjunto de imágenes de procedencia diversa y que reciben un tratamiento sacro.

Camino por recorrer

La Arqueología ha mostrado la relevancia de la imaginería prehispánica relacionada con cultos de diversa índole y denominación según la ubicación geográfica de los mismos, aspecto que fue resaltado con temor y desprecio por los cronistas de Indias. Estas certezas, sin embargo, no dejan de ofrecer dudas respecto al trato que las imágenes recibían por parte de las autoridades religiosas o al tipo de rituales que involucraban a la población, con el consiguiente conocimiento del nexo que esa población mantenía con ellas. Igualmente, y tal vez por haberse decantado la disciplina a la descripción «rutinariamente técnica»,[10] pocos análisis se interrogan sobre las motivaciones y las formas de destrucción de imágenes antes de la llegada de los conquistadores hispanos. Es probable que la falta de propuestas teóricas en tal sentido esté en consonancia con la relación establecida entre la disciplina arqueológica y las políticas gubernamentales y el proyecto nacional, como ácidamente ha insistido en manifestarlo el antropólogo Luis Vázquez León.[11] La asunción del pasado prehispánico como origen de la nacionalidad mexicana contemporánea ha eludido, en buena medida, la problematización de las relaciones entre el mosaico de pueblos que habitaban el territorio de la actual República, así como los conflictos internos en sociedades que tan pronto podían asumir imágenes procedentes de otros territorios para incorporarlas a su panteón sacro como destruirlas. Es decir, el camino que queda por recorrer para tener un mayor conocimiento de la actitud frente a las imágenes de los pueblos prehispánicos es todavía amplio mientras las propuestas arqueológicas se ciñan a la descripción técnica de las mismas.

Caso muy distinto es el representado por las imágenes en la tradición cristiana impuesta en el siglo XVI con la llegada al continente americano de las tropas castellanas y de los religiosos que se encargaron de la llamada evangelización. La tarea no resultó fácil, y menos la relacionada con la imaginería religiosa, pero esa complejidad encarnada en los iconos se encuentra instalada en las mismas raíces de la religión católica y, por ende, del prístino cristianismo. La discusión teológica sobre las imágenes remite al papel otorgado a las mismas, como afirmó Alain Besançon,[12] siempre oscilando entre su consideración como no divinas y como no ajenas a dicha divinidad. Esta circunstancia ha permitido, en la reflexión del mismo autor, un fecundo in-

[10] L. Vázquez León, *El Leviatán arqueo*lógico…, 2003, p. 78.
[11] Ibíd., pp. 36-37.
[12] A. Besançon, *L'image interdite*…, 1994.

tercambio entre la llamada imagen divina y la imagen profana, las cuales han sido a lo largo de los años como vasos comunicantes.[13]

Imágenes no, imágenes sí

Los orígenes judaicos del cristianismo, que tienen una expresión fehaciente en el Antiguo Testamento, no dejan de mostrar la constante ambivalencia en la que se instalará la Iglesia ya constituida a la hora de expresarse sobre las imágenes consideradas sacras. En este sentido, las indicaciones de Dios a Moisés en el Éxodo (cap. XX) son nítidas:

> 4. No harás para ti imagen de escultura, ni figura alguna de las cosas que hay arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni de las que hay en las aguas debajo de la tierra.
> 5. No las adorarás ni rendirás culto […].[14]

Estos señalamientos se repiten en el Levítico (cap. XXVI, vers. 1) de forma contundente[15] y también en el Deuteronomio (cap. IV, vers. 15-19) o en el Salmo XCVI (7). La tradición judía, por lo tanto, rechazaba la existencia de imágenes relacionadas con lo sagrado, aunque la tradición iconográfica oriental, ligada al mundo grecorromano,[16] fue determinante para el tratamiento que recibieron las imágenes en la conformación institucional de la doctrina cristiana. En ese sentido se expresó Claudio Magris al señalar las incomprensiones del primer imperio romano hacia el dios sin rostro judío, dado que los dioses pertenecientes a su panteón tenían un rostro y eran «tan familiares como las imágenes de los antepasados».[17]

A pesar de ello, la tradición judía se ligará, a partir del siglo IV, al arte cristiano y a la difusión de la imagen de Cristo coincidiendo con el incipiente culto a las reliquias y a los santos, lo cual convertirá a las imágenes en objetos de culto.[18] Este hecho quedó demostrado en el Concilio de Nicea

[13] Ibíd., p. 693.
[14] *La Sagrada Biblia*, 1988, p. 89.
[15] «15. Guardad, pues, con todo cuidado vuestras almas. No visteis ninguna imagen el día que os habló el Señor desde en medio del fuego de Horeb; 16. para que no fuera que engañados os formaseis alguna estatua esculpida, o imagen de hombre o de mujer; 17. o la figura de alguno de los animales que andan sobre la tierra, o de aves que vuelan debajo del cielo, 18. y de reptiles que arrastran por el suelo…».
[16] P. Brown, *The Cult of the Saints…*, 1981 y J. Goody, *Representaciones y contradicciones…*, 1999, p. 63.
[17] C. Magris, *El tallo entre las piedras*, 2007, p. 230-231.
[18] G. Filoramo et. al., *Historia de las religiones*, 2000, p. 166.

celebrado en el año 787, donde se determinó la doctrina de la Iglesia sobre las imágenes sagradas:

> Definimos con toda exactitud y cuidado que de modo semejante a la imagen de la preciosa y vivificante cruz han de exponerse las sagradas y santas imágenes, tanto las pintadas como las de mosaico y de otra materia conveniente, en las santas iglesias de Dios, en los sagrados vasos y ornamentos, en las paredes y en cuadros, en las casas y caminos: tanto las de nuestro Señor Dios y Salvador Jesucristo, como las de nuestra Señora inmaculada la santa Madre de Dios, de los preciosos ángeles y de todos los varones santos y justos.
>
> Porque cuanto con más frecuencia son contemplados por medio de su representación en la imagen, tanto más se mueven los que éstas miran al recuerdo y deseo de los originales y a tributarles el saludo y adoración de honor [...] Porque el honor de la imagen se dirige al original, y el que adora una imagen, adora a la persona en ella representada.[19]

Esta explicación respondía, en el mismo Concilio, a las tentativas iconoclastas —del griego *eikonoklástes*: destructor de imágenes— como las que llevó a cabo el emperador bizantino León III (717-741), apodado el iconoclasta por su animadversión al culto a las imágenes, y a quien Gregorio II dirigió una carta en la que pretendía convencerle de la validez y los motivos para venerarlas:

> En efecto, no es tal como tú dices, oh emperador; mas a fin de que nuestra memoria se vea ayudada y nuestra mente inexperta y débil sea guiada y elevada a lo alto por medio de aquéllos que esos nombres y esas invocaciones y esas imágenes reproducen; y no como si fuesen dioses, como tú dices; ¡bien lejos de nosotros![20]

La misma situación se produce con los decretos del hijo de León III, Constantino V (741-775), y con los acuerdos del Concilio iconoclasta del año 754, donde se afirmaba la imposibilidad de circunscribir la naturaleza divina y, por ende, la imposibilidad de que los artistas la representaran de cualquier forma.[21]

Este ir y venir de propuestas a favor y en contra es constante a lo largo de la vida institucional de la Iglesia prácticamente hasta nuestros días.[22] Sin

[19] H. Denzinger y M. Hünermann, *El magisterio de la Iglesia...*, 1999, pp. 282-283.

[20] Ibíd., p. 277.

[21] D. Freedberg, *El poder de las imágenes...*, 1992, p. 84.

[22] Algunas de esas polémicas pueden seguirse con precisión para el tema de interés en la obra de David Freedberg (Ibíd.).

embargo, y si retomamos el devenir histórico, hay que resaltar que, por mucho que se esforzaran las incipientes y todavía vacilantes instituciones del cristianismo, la realidad medieval europea que se observaba antes del primer milenio difiere mucho de las declaraciones institucionales. Las reliquias de los santos «eran los santos viviendo aún entre los hombres»,[23] con lo cual adquirían la rara categoría de ser simultáneamente «personas y cosas».[24] Más que memoria de los santos eran fuente directa de poder, por lo que su eficacia podía ser probada a través de la ordalía del fuego para saber si eran efectivamente reales.[25] Este aspecto anticipaba las pruebas o los vilipendios a los que podían ser sometidas las imágenes.

Una interpretación que fue permanente en el seno de la Iglesia católica después de la Reforma protestante, y que constituyó uno de los acicates para la evangelización americana, se refiere al papel de la ya mencionada memoria que los santos significaban para los fieles. Casi mil años antes del Concilio trentino, como se ejemplifica en la carta de Gregorio II citada, la memoria era considerada primordial para entender las representaciones sacras a través de la imaginería y en especial para interpretar cómo la feligresía debía establecer la relación con ellas. Serge Gruzinski, al analizar lo que llamó idoloclastia de los europeos en el Nuevo Mundo, reflexiona sobre la imposición de la imaginería católica. Para el historiador francés, las imágenes cristianas fueron pensadas como «instrumentos del recuerdo y de la memoria», mas no lograron su objetivo totalmente puesto que la piedad barroca del momento se inclinó hacia el milagro y el poder taumatúrgico de las mismas.[26]

Los intentos de imposición de la imaginería católica en el territorio americano, por supuesto, no se efectuaron siempre con los mismos actos, incluso las reflexiones de los clérigos no fueron en direcciones acordes. La destrucción de los considerados ídolos, «expresiones malignas» siguiendo las acotaciones de San Agustín,[27] no implicó, por ejemplo, el desaprovechamiento de los recintos sagrados prehispánicos, como aconsejaba José de Acosta en 1588 para la evangelización del Perú.[28]

Tal desmantelamiento de la imaginería prehispánica, sin embargo, se sobrepuso a una imposición constante de santos y vírgenes en forma de bulto o en la misma toponimia de las poblaciones sometidas, algo que encajaba

[23] P. Geary, «Mercancías sagradas…», 1991, p. 219.

[24] Ibíd., p. 211.

[25] Ibíd., p. 221.

[26] S. Gruzinski, *La guerra de las imágenes…,* 2003, pp. 75 y 109. En referencia al poder taumatúrgico de las imágenes, véase la obra clásica de Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, 1993, publicada originalmente en 1924.

[27] F. Báez-Jorge, *Los disfraces del diablo…,* 2003, p. 283.

[28] M. Marzal, *Tierra encantada…,* 2002, p. 269.

a la perfección con la reacción peninsular hispana a la Reforma luterana, reforma que fundamentaba su horror a las imágenes poniendo la superioridad moral de la espiritualidad, y por tanto de la divinidad, por encima de la materia.

Las modificaciones que la institución eclesiástica debía realizar para contrarrestar y atacar las reformas llamadas heréticas por los seguidores de Roma no obviaron el papel de las imágenes dentro del catolicismo, y las críticas sobre las formas externas de piedad son una clara muestra. Por supuesto, ahí se incluía el culto a los santos, como Erasmo de Rotterdam manifestó con rotundidad, de tal suerte que las reuniones llevadas a cabo entre los años 1545 y 1563, conocidas como el Concilio de Trento, pasaron a la historia como Contrarreforma, utilizando el término de los cristianos escindidos.

El referido Concilio precisó con mayor claridad lo que la Iglesia institucionalizada pretendía de los feligreses con respecto a la veneración de los santos. La celebración de misas en su honor no incluía el sacrificio eucarístico dirigido hacia ellos; los santos eran intercesores «por nosotros en el cielo, cuya memoria celebramos en la tierra»,[29] como se aseguraba en su sesión 22, capítulo tercero. Pero para que con mayor claridad quedara asentada la repulsa a la consideración de idolatría[30] que los cristianos reformados habían expresado respecto al culto a los santos, un día antes de finalizar el Concilio de Trento se declaró el «Decreto sobre la invocación, la veneración y las reliquias de los santos y sobre las imágenes sagradas», en el cual se afirmaba su papel como «recuerdo […] con objeto de impetrar su ayuda».[31] Al mismo tiempo, quedaba explícito que las imágenes no eran en sí mismas objetos divinos a los «que haya de pedírseles algo […], o que haya de ponerse la confianza en las imágenes, como antiguamente hacían los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos». Su poder era entendido, en las afirmaciones conciliares, como memoria y representación:

> […] de manera que por medio de las imágenes que besamos y ante las cuales descubrimos nuestra cabeza y nos prosternamos, adoramos a Cristo y veneramos a los santos, cuya semejanza ostentan aquéllas. Cosa que fue sancionada por los decretos de los Concilios, y particularmente por los del segundo Concilio de Nicea, contra los opugnadores de las imágenes.[32]

[29] H. Denzinger y M. Hünermann, op. cit., p. 539.

[30] Adoración de una representación divina considerada falsa o errónea; concepto derivado de latría que es la adoración que pertenece única y exclusivamente a Dios.

[31] Ibíd., p. 555.

[32] Ibíd., pp. 555-556.

Es lógico pensar que esta reacción contra las declaraciones del cristianismo reformado que negaban la validez de la intermediación de los santos y, por lo tanto, de las imágenes que los representaban, tuviera en el Nuevo Mundo sojuzgado a las coronas peninsulares un impacto traducido en la obsesión por las formas externas de la religión católica[33] y cualquier rechazo a la misma era síntoma de herejía.[34]

Mientras que en la Europa de finales del siglo XVI y el siglo XVII las élites eclesiásticas imitaban las diatribas de los reformadores para trasformar las prácticas culturales y religiosas de la población, aunque se ampliaba el número de imágenes veneradas,[35] en la América hispana se impulsó con rigor lo expuesto en el Concilio Tridentino respecto al papel de las imágenes para la propagación de la fe y al uso del arte como contraparte al reformismo luterano.[36] Lo anterior impulsó el empleo de imágenes también por parte de los católicos, pero con fines menos devocionales, como fue el caso de las representaciones de Lutero para vilipendiarlo públicamente.[37]

Nada debe extrañar, entonces, que la preocupación por el papel de las imágenes haya acompañado de manera habitual los debates de la Iglesia católica en Europa y América Latina y en especial la relación establecida entre dichas imágenes y la feligresía. Extenso sería hacer un recuento pormenorizado de la inquietud causada por esa relación en el seno de las instituciones religiosas y en otros ámbitos de la opinión pública, sin embargo, no hay que olvidar que los temores hacia esta relación que expresan miembros de la Iglesia católica tienen precedentes que pueden seguirse en la documentación eclesiástica hasta ahora expuesta y que no son ajenos a los últimos cinco siglos. La pregunta, por tanto, debería dirigirse a saber cuál es el problema que causan las imágenes a pesar de prestarse tanta atención a cómo los feligreses deben contemplarlas o dirigirse a ellas.

Un buen ejemplo de finales del siglo XIX lo presentó el desaparecido Manuel Marzal al mencionar el Concilio Plenario de América Latina reunido en Roma en el año 1899 y dictado por el Papa León XIII. Entre los dieciséis títulos surgidos del Concilio, algunos hacen referencia a los excesos unidos a la celebración de los santos y otros están especialmente dedicados al culto a las imágenes, como el capítulo V. En él se señala la labor que deben realizar los miembros de la Iglesia para trasmitir el papel de las imágenes a los fieles: «explíquesele bien al pueblo» que «en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias y en el uso de las imágenes

33 A. Mayer, *Lutero en el paraíso…*, 2008, p. 96.
34 Ibíd., p. 161.
35 P. Burke, *La cultura popular en la Europa moderna,* 1991, pp. 327-328.
36 A. Mayer, op. cit., p. 243.
37 Ibíd., pp. 22-25.

hay que desterrar toda superstición; evítese todo torpe comercio».[38] Como bien lo entendió Marzal, los santos en América Latina, al menos para buena parte de su población, «están de alguna manera vivos» puesto que escuchan oraciones y otorgan bendiciones, milagros o castigos. Son, en muchos casos, parte de la familia.[39]

Esta confrontación entre lo sagrado mediatizado a través de distintos canales y la abolición de las mediaciones,[40] no solo es una lucha entre el catolicismo romano y el cristianismo reformado, que se extiende en la actualidad por el crecimiento paulatino de grupos no católicos en el ámbito geográfico de América Latina y de México en concreto, sino también entre las instituciones eclesiásticas católicas y las prácticas que bajo su amparo, al menos nominal, lleva a cabo una feligresía que encuentra en las imágenes respuestas que no siempre son las deseadas, por pensadas, en el seno de la Iglesia católica.

Nada parece indicar que en la actualidad muchas de las acciones rituales de los pueblos mesoamericanos, territorio en el que se centran buena parte de los capítulos de este libro, no sigan enfrentando denuestos o cuestionamientos desde las instituciones religiosas o políticas. Lógicamente, las representaciones de santos y vírgenes no pueden ahora ser tratadas como lo fueron en su día las prehispánicas, a las que se dio el carácter de demonios,[41] pero sí pueden ser atacadas las formas de relación que se mantiene con ellas, como está reiteradamente asentado en la etnografía que aborda algún tema afín a lo sacro.

Como con acierto señala Mario Humberto Ruz,

> […] los santos no son concebidos como representaciones icónicas de figuras históricas o míticas ni tampoco epifanías de una deidad única. Sean tenidos por dioses ellos mismos, por mensajeros de éstos o por héroes culturales; por vehículos de la divinidad cristiana o de las prehispánicas; se las asocie con el cielo, la tierra o el Inframundo, son personajes por derecho propio, y personajes de tal manera reinterpretados que al mismo tiempo que la segunda persona de la Trinidad cristiana se concibe a menudo no como un dios sino como integrante del santoral, a éste se incorporan en ocasiones —en contrapartida— antiguas divinidades mayas.[42]

[38] M. Marzal, op. cit., pp. 272-274.
[39] Ibíd., pp. 374-375.
[40] P. Berger, *El dosel sagrado*, 1999, p. 162.
[41] M. H. Ruz, «Liminar», 2006, pp. 13-14.
[42] M. H. Ruz, «La familia divina…», 2006, pp. 21-22.

El carácter multifacético de las imágenes religiosas actuales, aquellas que caminan, fundan, cuidan, emparentan, pelean y hasta comen, es narración cotidiana[43] imposible de obviar cuando el acercamiento a ellas trasciende la ortodoxia pretendida como ideal religioso.

Imágenes siempre no: de los ídolos al fenómeno iconoclasta

La variada réplica de las instituciones o de diversos grupos humanos frente a las imágenes puede llegar a puntos de inflexión violentos cuando se habla de iconoclastia, de destrucción de imágenes. Es por ello que para entender tal circunstancia se regresa al punto de partida de la tradición judeo-cristiana. En ella se pueden encontrar las raíces de la iconoclastia en sus expresiones relacionadas con la prístina prohibición bíblica de las imágenes ya mencionada en el anterior apartado.[44] Su conexión con la idolatría ha sido tratada de manera extensa en la obra de Moshe Halbertal y Avishai Margalit,[45] quienes desde diversos enfoques y tradiciones del judaísmo observan cuatro concepciones distintas del fenómeno idolátrico. La primera concepción, cercana a la Biblia, juzga la idolatría como traición y rebelión; la segunda concepción considera la idolatría como gran error metafísico, siendo Maimónides el principal exponente de la misma; la tercera está unida al debate entre monoteístas y politeístas, mientras que la cuarta considera la ambigüedad del término rabínico para referirse a idolatría de tal manera que se concibe como un «culto extraño». Para los casos que nos competen, la segunda concepción se relaciona con el papel de las imágenes puesto que, según Maimónides, el error está en proyectar a la figura de Dios cualidades humanas. Esta fijación aristotélica del dios como no antropomórfico conduce al conflicto con las supuestas representaciones de entidades sagradas ya sea en figuras, ya en imágenes.[46] Si lo sagrado no tiene imagen y no puede ser personificado, cualquier representación conduce de forma inexorable al equívoco. Y es ahí donde entra en juego el referido tema de las representaciones. Los autores utilizan la división en tres tipos efectuada por el semiólogo Pierce para abordar el tema. Es en la primera, la representación por semejanza, donde se ubicaría la función de la imagen como fetiche puesto que al adorar a la imagen se adoraría a la misma y no lo que ella representa. Otra posibilidad

[43] Como ejemplo, véanse los *Cuentos y relatos indígenas* de varios autores, n. 2-3 y 5, editados por la Universidad Nacional Autónoma de México y el Gobierno del estado de Chiapas citados en esta bibliografía.

[44] G. Filoramo et al., op. cit., pp. 165-166.

[45] M. Halbertal y A. Margalit, *Idolatría. Las guerras por las imágenes...*, 2003.

[46] Ibíd., pp. 295-300.

es considerar la imagen como signo, este último capaz de ser recordatorio de los seres sagrados,[47] tal como se ha debatido constantemente en el seno del cristianismo.

Sin embargo, seguramente el mayor problema escenificado por las imágenes religiosas, y que se extiende hasta nuestros días, es aquel que observa la representación del tipo causal-metonímica según la división del mismo Pierce. Es decir, existe una especie de sustitución «del símbolo por la cosa simbolizada en la cual algunos de los rasgos de lo simbolizado se trasfieren al elemento simbolizante».[48] O si se prefiere con mayor claridad:

> […] se vincula con la posibilidad de un error de sustitución, en el cual el ídolo deje de ser la representación o símbolo de Dios y llegue a verse como el propio Dios o parte de él. En tal caso, el ídolo se considera como un fetiche que lenta y gradualmente adquiere los rasgos de lo que está representando. En cierto sentido, se convierte en el cuerpo del dios, la morada de su alma, y en un objeto independiente del culto ritual.[49]

Tampoco resulta sorprendente que la consideración de estos aspectos haya dado lugar a los episodios iconoclastas vinculados con las imágenes consideradas fetiches o ídolos paganos. Por tal motivo, la presencia de estas reacciones no se circunscribe al ámbito judeo-cristiano ni a la imaginería desechada por él, como se demuestra con claridad en los fenómenos de iconoclastia procedentes de instituciones o actores secularizados o en la aparición de la iconoclastia en espacios geográficos ajenos a la tradición cristiana. Esto último quiso expresar, en un polémico análisis, el antropólogo inglés Jack Goody, quien interpreta los fenómenos de prohibición de las imágenes o de iconoclastia como una forma de solventar problemas de contradicción cognitiva que producen ambivalencia hacia las representaciones.[50] Por tal motivo, en su observación, la iconoclastia no sería de exclusividad occidental, sino que estaría ubicada en «la naturaleza de la propia representación», en el «origen de las formas culturales».[51] En definitiva, el problema de las imágenes, el de las reliquias o el de otras representaciones, se encontraría en que «son, a la vez que no son, la persona original en su totalidad».[52]

Tanto si se enfoca el tema desde los orígenes del judeo-cristianismo, como si se observa más allá de las fronteras territoriales de su surgimiento

[47] Ibíd., pp. 58-60.
[48] Ibíd., p. 60.
[49] Ibíd., pp. 61-60.
[50] J. Goody, op. cit., p. 33.
[51] Ibíd., p. 46.
[52] Ibíd., p. 272.

y expansión, lo que se tiene es un problema situado en el valor de la representación. De ahí que los intentos por convertir las imágenes en memoria o recordatorio se encuentren confrontados con el problema que señaló Besançon, «cuando la imagen se emancipa del prototipo y se convierte en prototipo ella misma».[53]

Es por ello que la imagen debe ser entendida como el objeto de la ira iconoclasta, por mucho que se especule al respecto, tal cual lo ha manifestado contundentemente David Freedberg.[54] Es contundente porque lo representado se subordina a la presencia y la imagen es encarnación viva de lo que significa,[55] situaciones que explican el tratamiento como seres vivos de las imágenes, muchas de ellas con cualidades propias de los seres humanos, como el tener la capacidad de comer o el ser interlocutoras en conversaciones. El castigo a las imágenes revela una misma lógica sobre su condición de presencia y su equiparación con un ser vivo o con la figura que se pretende representar.

Si las manifestaciones de la iconoclastia vividas contra lo considerado idolátrico en el periodo colonial han sido profusamente descritas por la historiografía referida a ese momento histórico, caso distinto se percibe con respecto a dichas manifestaciones en la época contemporánea. Los actos de tal naturaleza pueden seguirse en el periodo de la Revolución mexicana y han sido anotados y analizados desde diversos puntos de vista,[56] aunque hay que resaltar la inclinación por los análisis políticos. En este sentido destaca el nexo entre aquello que Horkheimer y Adorno[57] denominaron el programa de la Ilustración, el cual estaba decidido a desencantar el mundo y a imponer la ciencia con las manifestaciones iconoclastas del momento. «Romper las imágenes es propio de una sociedad que les otorga un lugar importante», decía Gruzinski,[58] y en esa lógica aplicable a cualquier periodo de la historia es natural pensar que la destrucción de imágenes, tanto por parte de instituciones políticas o religiosas como por individuos concretos, debe abordarse desde una perspectiva igual de compleja que la planteada para su devoción.

En estas páginas se ha ejemplificado de manera breve el talante con que especialmente la Iglesia católica ha tratado la relación con las imágenes. Sin embargo, existen grandes vacíos de conocimiento sobre la destrucción de las mismas en su seno o efectuada por otras instancias en el periodo contemporáneo, los cuales deberían llenarse con un tratamiento más inclinado a la

53 A. Besançon, op. cit., p. 694.
54 D. Freedberg, op. cit., p. 29.
55 Ibíd., p. 46.
56 M. Lisbona, «El estudio del anticlericalismo…», 2006, pp. 15-102.
57 M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración…*, 1994, p. 162.
58 S. Gruzinski, op. cit., p. 164.

reflexión simbólica a partir de los datos fácticos de las mismas expresiones iconoclastas, tanto en su vertiente escrita como oral.

Al igual que la persecución a las imágenes, la devoción tiene que entenderse desde una misma perspectiva, la que toma en cuenta su poder, su eficacia simbólica, que ha provocado —y lo sigue haciendo— el temor a la relación entre ellas y los seres humanos. De ahí que las manifestaciones sacrofóbicas ilustradas, o al menos secundadas por el discurso de la preminencia de la ciencia, deben analizarse dentro de una lógica similar a la pensada por los perseguidores de ídolos o detractores del paganismo religioso. En ambos casos se encuentra el deseo de limpiar, es decir, de higienizar las prácticas de la población que otorgan un papel preponderante a la imagen por encima de su supuesta representación o del deseado recurso a la memoria de un personaje dotado de sacralidad. La visión de las imágenes con sus poderes taumatúrgicos o milagrosos implica la asunción de la presencia en la imagen misma, hecho que desmorona las siempre pretendidas correcciones de la institución eclesiástica católica, igual que ocurre con los ataques recibidos por parte de los librepensadores amparados en la racionalidad y la reforma de la sociedad en pos de lograr cuotas de mejora científica. Este hecho no es ajeno, según algunos autores, a las propias directrices que la Iglesia católica dio en el último de sus Concilios, el Concilio Vaticano II, donde se decantó claramente hacia un antirritualismo destinado a purificar las prácticas populares.[59]

El poder de las imágenes no solo es monoteísta

En la realidad religiosa actual no todo se mide desde la perspectiva de las instituciones con estructuras de poder burocratizadas y ritualizadas, como se ha encargado de recordarnos Manuela Cantón.[60] Ella misma sintetiza que lo que existe en el presente panorama religioso es un sinfín de proposiciones personales y comunitarias, fragmentadas y atomizadas, que muestran movilidades impensables para las instituciones clásicas de los diversos monoteísmos o que realizan formulaciones híbridas que bien pueden dirigirse a la apropiación de diversidad de imágenes procedentes de tradiciones variadas: «una imaginería plural surgida de distintos nichos religiosos y culturales».[61] Este pluralismo llega a ser considerado, incluso, una «situación de mercado»,[62] aunque por supuesto no es la única interpretación de estas

[59] M. Delgado, *La ira sagrada...*, 1992, p. 152.
[60] M. Cantón, *La razón hechizada...*, 2001, p. 207.
[61] Ibíd., p. 207.
[62] P. Berger, op. cit., p. 198.

nuevas expresiones religiosas que trascienden a las instituciones clásicas de las religiones monoteístas.

La remisión a lo tradicional de los grupos que en algunos casos han sido denominados *new age* y su imaginería plural surgida de distintos orígenes religiosos y geográficos, los convierte en la actualidad en ejemplos del uso de imágenes sacralizadas. Estos fenómenos han sido llamados de glocalización por usar las experiencias denominadas tradicionales o populares para trasmitir símbolos de arraigo emotivo.[63] Es decir, existe una nítida apropiación o reinvención de identidades religiosas que se fundan en tradiciones existentes.[64] De ahí que muchos de estos fenómenos utilicen de forma indistinta imágenes de muy variada procedencia y, por ende, de diferentes religiones.

Es en definitiva el sentido de la vista, como remarca Freedberg,[65] el más directo para los sentidos por encima de las palabras; por tal motivo, tanto los iconoclastas como los iconólatras han sentido su poder y la necesidad de controlar las imágenes. Pero cualquiera que sea la interpretación que se pueda dar a su uso o al nexo que los seres humanos establecen con ellas, es pertinente afirmar, antes de dar paso a la presentación de los trabajos que componen esta obra, que el acercamiento a la imaginería está íntimamente ligado a su carácter de símbolo, entendido este como relación, algo similar a lo que señaló Panikkar[66] al decir que «lo importante de la relación no son los polos de la relación sino la relación misma». Un estudio a profundidad de los vínculos entre las imágenes y los seres humanos no puede obviar la existencia de dicha relación entre ambos polos, espacio donde se instala el carácter de símbolo de la imagen misma.

Los capítulos de la obra

La obra se divide en dos partes para diferenciar los capítulos que abordan temas relacionados con lo religioso de aquellos que se acercan a las imágenes desde otras perspectivas. La primera inicia con el trabajo de Arturo Taracena Arriola. Su texto es una revisión histórica sobre los contrastes de la factura, características y destino de las imágenes veneradas en dos localidades de Yucatán producto de la intervención de Diego de Landa. Conocimiento y combinación de diversas fuentes históricas permiten al autor deshojar la suerte de dos imágenes de la Virgen. Las distintas imágenes que representan

[63] K. Argyriadis et al., *Raíces en movimiento…,* 2008, p. 20.
[64] Ibíd., p. 22.
[65] D. Freedberg, op. cit., pp. 472-473.
[66] R. Panikkar, «Símbolo y simbolización…», 1994, p. 402.

a la Virgen de Izamal son referencias permanentes a lo largo del texto, lo que posibilita adentrarse en el proceso histórico de que trata este trabajo.

Miguel Lisbona Guillén presenta un cuadro histórico que muestra cómo en el periodo posrevolucionario mexicano se vivieron diversas situaciones iconoclastas que afectaron a varios estados de la República, incluido Chiapas, como continuidad de las políticas anticlericales iniciadas en la Revolución mexicana. La quema de santos, principalmente, fue la expresión más visible de dicha actitud iconoclasta. En este sentido, el texto pretende problematizar la quema de santos al otorgarle un papel más relevante al poder de la alegoría que las imágenes trasmiten por encima de las explicaciones únicamente políticas, que son las que han predominado en los acercamientos a dicho fenómeno en la historiografía sobre el periodo.

Posteriormente, Dolores Aramoni Calderón se adentra en ciertas actividades de los zoques de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. En el capítulo se recorren las condiciones en las cuales se produjo la evangelización y se recuerda que la importancia de las imágenes sagradas en el catolicismo quedó definida, no sin controversias, desde el Concilio II de Nicea en el año 787. Es precisamente en este Concilio donde se invoca al sentido de la vista, de tal manera que la contemplación de una representación trasporta a quien la mira al recuerdo y al deseo del original a la vez que mueve al creyente hacia el saludo y la adoración, fomentando así el culto de *latría* exclusivo de Dios y el culto de *dulía* dedicado a los santos;[67] asimismo, recomienda el uso del incienso y de luces como costumbre de piedad antigua. La autora recalca que, al honrar una imagen, el creyente se dirige al original que representa y establece una relación íntima con la imagen basada en la fe. Para concluir, ofrece diversos acercamientos a la religiosidad local y apuntala el argumento de la relación imagen-creyente.

Por su parte, a partir de los sagrarios colectivos e individuales de una red internacional de espiritualidad que se autonombra Ejército de Luz, Astrid Maribel Pinto Durán expone cómo el ilusorio caos de los altares de dicha red —que pareciera corresponder a una engañosa y superficial forma de religiosidad de mercado— tiene un sentido, una dirección, obra de la imaginación. Al separar ciertos íconos de su institucionalidad, los resemantiza en un proceso creativo de la ensoñación y el lenguaje, lo cual otorga a los símbolos que ellos llaman tradicionales una renovación, una nueva aptitud para redescribir la realidad. Destaca la dimensión utópica de estos altares y el trabajo de la imaginación de quienes les dan vida, imaginación utópica que tiene como imágenes nucleares la unificación y la trasmutación: unificación de todas las culturas, de todos los conocimientos y de todo lo que nos

[67] La hiperdulía, como complemento a los anteriores conceptos, es la veneración que recibe la Virgen.

integra como personas; trasmutación de nuestras células y nuestra energía para alcanzar un mayor eslabón evolutivo como especie.

El capítulo que concluye la primera parte está a cargo de Antonio Higuera Bonfil, quien aborda el imaginario de una minoría religiosa en México. Para ello, el autor revisa diversos planteamientos de la institución coordinadora de los Testigos de Jehová dirigidos a la infancia, formulaciones que tienen el propósito de estimular la socialización de los infantes dentro de una concepción particular del mundo. El origen de la humanidad, la obediencia a los padres, el futuro del individuo y el amor temeroso a Dios son las imágenes que se exploran en esta contribución.

La segunda parte la encabeza una reflexión de Jesús Morales Bermúdez, quien parte de los clásicos y recorre siglos, revisa autores y fija balizas en la actividad de los iconoclastas. Su recorrido aborda temas diversos como las imágenes como representaciones humanas, de lo humano y de los humanos; la creatividad y la furia destructora imbricadas; los textos como piedras de toque y la literatura como esencia; los elegidos que escogen diferentes baluartes donde asirse; la exclusión y confrontación étnica, la etnolatría y la autoafirmación; o la articulación de la geografía, la historia y la filosofía a través de la literatura.

De la revisión literaria se pasa a un texto de Lynneth S. Lowe, quien reflexiona desde la arqueología sobre los cambios sufridos por productos culturales a lo largo del tiempo. El capítulo muestra cómo durante los primeros siglos de nuestra era (0-300 d.C.) Chiapa de Corzo constituía una de las principales capitales del territorio zoque y su parte central incluía grandes plazas, templos y palacios adornados con monumentos esculpidos en bajorrelieve. Dichos monumentos, que formaban parte de una tradición istmeña mayor, desplegaban imágenes de los gobernantes, notaciones calendáricas y representaciones simbólicas relacionadas con el Inframundo. Sin embargo, con el paso del tiempo estas piezas —o los conceptos asociados a ellas— parecen haber perdido su valor al grado de ser destruidas y reutilizadas simplemente como material de construcción en otros edificios. A pesar de la escasa información disponible, es probable que tales acciones tuviesen relación con el abandono de las tradiciones escultóricas a escala regional u otros cambios culturales y, como contraste, resulta ilustrativo destacar sus diferencias con ciertos casos conocidos en el área maya, como Toniná, donde la destrucción violenta de las imágenes parece haber correspondido a eventos bélicos y cambios dinásticos abruptos.

Sin abandonar la disciplina, pero con diferente enfoque, Adam T. Sellen revisa detenidamente un proceso común en diversas áreas. No obstante que se piensa que la fotografía es una expresión neutral que produce imágenes «verdaderas», es decir, representaciones fidedignas del sujeto, el autor seña-

la que, desde que comenzó a emplearse en el siglo XIX para registrar sitios arqueológicos de las diversas civilizaciones mesoamericanas, es evidente que esta técnica fue concebida como una extensión de la pintura. Esta afirmación se basa en el hecho de que las imágenes frecuentemente están imbuidas con tintes de un romanticismo que busca popularizar nociones de los orígenes de la humanidad mediante un drama teñido de espiritualidad y salvajismo. Igualmente, se examinan las corrientes artísticas y sociales de la época que influyeron en la visión de los primeros fotógrafos-arqueólogos, así como el impacto que estas tempranas imágenes han tenido en formar nuestra concepción del pasado prehispánico.

Cierra el libro el estudio de Jorge Ramón González Ponciano, quien aborda una lectura a varias voces de *Frontera violenta*, una revista de entretenimiento popular con veinte años de antigüedad que retrata a la gente de frontera posterior al despojo de 1847 y que se difunde cotidianamente en los principales centros urbanos del México contemporáneo. La revista muestra significados provenientes del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX que involucran la religión, el sexo, la muerte, el exotismo, la virilidad, así como una voluptuosa sensualidad de la blancura combinada con la hipersexualización de los personajes, y que continúan dando vida a estereotipos, inversiones simbólicas y roles que son parte de la historiografía oficial y de la historia cultural de la modernidad en tierras indias y mestizas. Así, González Ponciano examina estos cartones y su relación con la frontera global y el mercado identitario que periódicamente resucita y glorifica imágenes esenciales para la reproducción de la estricta observancia y de la trasgresión de los códigos en los contextos de colonialismo y nacionalismo multicultural en México y en América Latina.

Imágenes religiosas:
devoción o persecución

Las vírgenes guatemaltecas del obispo Diego de Landa. Reflexiones iconográficas sobre la Virgen de Izamal[1]

Arturo Taracena Arriola
CEPHCIS
Universidad Nacional Autónoma de México

A Rolando López y Gonzalo Mejía
In memoriam

Las primeras dos vírgenes

Gracias al padre Bernardo de Lizana, autor en 1633 del *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, sabemos hoy que fue el padre Diego de Landa (Figura 1) quien proporcionó la imagen original de la Virgen de Concepción del convento de Izamal. Lizana señala que, tras recoger limosna entre los fieles indígenas de la villa, Landa viajó a Guatemala entre 1558 y 1560 para obtener «una imagen de la madre de Dios» que fuese venerada en dicho convento.[2] Ante tal noticia, y por lo afamado de los escultores de Santiago de Guatemala, los religiosos del Convento de San Francisco de Mérida le proporcionaron dinero para que trajese otra imagen para el suyo. De esa forma, a su regreso a Yucatán lo acompañaban dos tallas en un cajón portado por cargadores indígenas y, cuando llegó a la capital

[1] Agradezco los señalamientos al texto hechos por la Dra. Adriana Rocher y el Dr. Mario H. Ruz, así como los aportes del Lic. Haroldo Rodas. Asimismo, agradezco al comunicador visual Samuel Flores por la versión final de las ilustraciones que lo acompañan y el apoyo de la señorita Concepción Ortiz Macedo y del Dr. Manuel Ángel Castillo en la restauración de la litografía de L. Turgis le Jeune.

[2] Es interesante la variedad de esculturas sacras peninsulares que según la tradición son originarias de Guatemala, como el Cristo de San Román y la Virgen de Guadalupe del barrio de Izamal en Valladolid, hoy desaparecida. De hecho, valdría la pena realizar al respecto una investigación de archivo y de historia oral.

yucateca, los religiosos franciscanos de La Mejorada escogieron una, «la que les pareció más hermosa y devota». Lizana nos refiere que esta era una «imagen, con un Niño en los brazos, título de su Natividad Santísima», a la cual, en la época en que escribió su obra, los meridanos seguían teniendo una gran devoción, es decir, setenta y tres años después de haber viajado desde

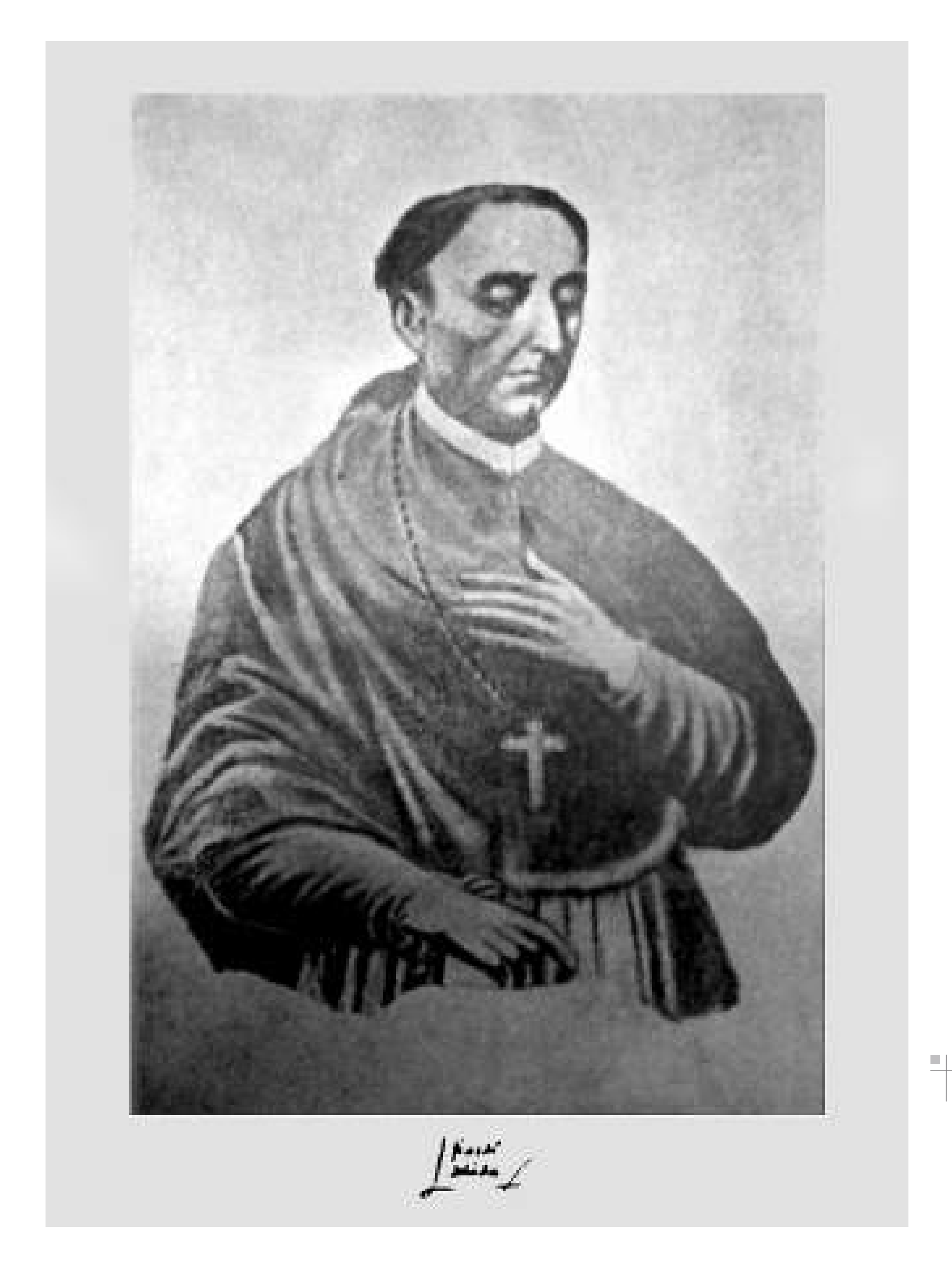


Figura 1. Retrato de Fray Diego de Landa (ilustración) (Fuente: C. Carrillo y Ancona, *El Obispado de Yucatán*…, t. I, 1895).

Guatemala. Una virgen que, por tanto, no se parecía a la que fue llevada al majestuoso convento franciscano de Izamal para ser venerada por los indígenas del lugar, puesto que esta última resultaba ser copia de la imagen de la Virgen del Coro existente en el convento franciscano de la capital guatemalteca, una Virgen de Concepción renacentista.[3]

En su versión crítica de esta obra, René Acuña trata con detalle las imágenes encargadas por Landa en Guatemala y nos recuerda que también el padre Francisco Vázquez se refirió al hecho en su *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* (1681). En ella, este cronista señala que, efectivamente, la imagen tallada para ser instalada en Izamal era una Virgen de la Concepción hecha por el escultor Juan de Aguirre en el lapso de tiempo en que el obispo permaneció en Guatemala, copiándola de la Virgen del Coro existente en el convento de San Francisco de la ciudad de Santiago[4] y que, asimismo, esculpió «la del convento de Mérida», la que por Lizana sabemos que estaba dedicada a la maternidad mariana.[5]

Casi al mismo tiempo, en un pasaje de su *Historia de la Provincia de Yucatán* (1688), Diego López Cogolludo da detalles concretos de cómo era la primera imagen de la Virgen de Izamal:

> […] de talla entera, con su ropage estofado, de altura de cinco cuartas y seis dedos [aproximadamente 1.14 metros], el rostro magestuoso y grave, el color de blanco algo pálido, las manos juntas sobre el pecho y levantadas, y causa respeto venerable mirarla.[6]

Es decir, una imagen de bulto,[7] de cuerpo entero, tallada y estofada, con sus manos en actitud de plegaria y un rostro con un encarnado blanquecino

[3] B. de Lizana, *Devocionario de nuestra señora…*, 1995, p. 88, nota 103. Esta edición facsimilar no incluye la lámina de Nuestra Señora de Izamal aparecida en la edición príncipe. Aunque en el pasaje en el que fray Bernardo detalla la traída de las imágenes guatemaltecas no alude a la advocación de la Virgen izamaleña, a lo largo del *Devocionario* queda claro que se trata de una imagen de la Purísima Concepción.

[4] La tradición señala que esta virgen fue obsequiada por Carlos V a la Orden de San Francisco en Guatemala y que hacia 1558, cuando la visitó el padre Landa, ya era denominada Virgen del Coro. Algunos autores la han atribuido a Juan de Aguirre, quizá por la copia que este hizo de ella, la posterior Virgen de Izamal. En 1580, Diego de Guzmán mandó que se le construyera un altar en los laterales de la santiagueña iglesia de San Francisco. Hoy es venerada en el templo franciscano de la ciudad de Guatemala. Véase: *Diccionario histórico biográfico de Guatemala*, 2002, pp. 87 y 932.

[5] F. Vázquez, *Crónica de la Provincia…*, 1937-1944, v. 14-17, t. I, p. 141 y t. II, p. 167.

[6] D. López Cogolludo, *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán*, 1971, t. I, p. 420. Los corchetes son míos.

[7] Las imágenes pueden ser de *bulto* o talla completa, de *candelero* o bastidor y *articuladas*. Los dos últimos tipos son estrictamente de vestir, mientras que las vestimentas de

o de alabastro.[8] En pocas palabras, una talla típica del siglo XVI. A partir de ello, hay que suponer que la Virgen con el Niño que se quedó en el convento de Mérida también era de talla completa, estofada y aun con rasgos renacentistas. Por ello, pudo «equilibrar su peso» en el interior del cajón que las guareció cuando fueron trasportadas en las espaldas de cargadores indígenas a lo largo de casi mil cien kilómetros de caminos entre Santiago de Guatemala y Mérida, vía Ciudad Real —hoy San Cristóbal de Las Casas—. Asimismo, es importante decir que, si bien la Virgen de Izamal había sido copiada de la del Coro, esta parece haber tenido rasgos más renacentistas. Lo que queda de ella muestra una estatuilla en la que se deja ver una cabeza pequeña, avellanada, con un semblante sereno sobre un cuerpo rígido y con una vestidura solemne, lo que ha valido que la califiquen de estilo manierista.[9]

Por último, en su obra *Zodíaco Mariano* (1755), el jesuita Francisco de Florencia indica que, «habiendo la noticia y aun el dibujo de esta soberana imagen» de la Virgen del Coro en Guatemala, «deseosos grandemente los religiosos de San Francisco de tener alguna copia de tan perfecto original», le encomendaron a Landa —antes de que fuese consagrado como obispo de Yucatán— que trajese una y, «hallando vivo al artífice de la imagen del Coro de Guatemala, aunque ya religioso lego [franciscano]», «solicitó y consiguió que le hiciese una imagen totalmente parecida y esta es la imagen de Nuestra Señora de Izamal […]». Es decir, no confirmaba que la existente en el convento franciscano de la ciudad de Mérida también fuese parecida a la guatemalteca, hecho que da validez a lo narrado por Lizana en el sentido de que eran dos vírgenes de advocación diferente.[10]

La tercera imagen

Es sabido que en 1829 la imagen de la Virgen de Izamal fue consumida por un incendio, lo que implicó que debía ser sustituida por otra imagen de la Concepción. Ello descartaba a la imagen existente en el convento franciscano de Mérida por ser una imagen de María con el niño en brazos. De ahí que

la primera variedad suelen ser estofadas o pintadas cromáticamente y solo en algunos casos están hechas para ser vestidas con tela.

[8] Un rasgo que hace afirmar al padre Antonio Gallo que, si el cronista no hablaba en forma metafórica, este podría ser de alabastro. A. Gallo, *Escultura colonial en Guatemala*…, 1979, pp. 72 y 76.

[9] Las otras imágenes realizadas o atribuidas a Juan de Aguirre en Guatemala son el Jesús Nazareno de la iglesia de Candelaria en la ciudad de Guatemala y el Justo Juez de la Catedral del Espíritu Santo de Quetzaltenango.

[10] F. de Florencia, *Zodíaco mariano*, 1755, citado en F. Cantón Rosado, 1949, «El Convento de Izamal», p. 107. Los corchetes son míos.

se acudiese a la señora Narcisa de la Cámara, cuya familia poseía desde hacía mucho tiempo una bella imagen de la Purísima, aparentemente parecida a la que había sido destruida por las llamas. Es una talla de bulto, con vestiduras sencillas, pues es de vestir. Actualmente se encuentra de pie sobre un mundo y con una serpiente a sus pies, dos elementos que no poseía la primigenia Virgen de Izamal. Su altura aproximada es de ciento cincuenta centímetros, o sea, es de una talla superior a la imagen traída por Landa según las medidas proporcionadas por López Cogolludo, y todo indica que su cabeza y sus brazos están hoy articulados.

Una placa para recordar tan infausto suceso, instalada en la entrada del templo a mano izquierda, recuerda el gesto de la familia Cámara:

> Habiéndose incendiado el 16 de abril de 1829 en esta villa la imagen de la Purísima Concepción, el camarín y parte de la Igla., el cura, ayuntamiento y pueblo pidieron á D. Ma. Narcisa de la Cámara la que estaba en su casa, q. había más de 100 q. la tenía su 3a.. abuela D. Magd. Magaña, q. la dejó dotación para tres festividades anuales q. son 2 de feb., 15 de agosto y 8 de dic. P. su alma y la de sus descens. y á suplicas hechas a dha. D. M. Narcisa de la Cámara, accedió en unión de sus hijos a q. se colocase en esta Igla. el 29 nobre. del mismo año, celebrándose los tres días.[11]

Como se ve, en esta placa de época en ningún momento se alude a que fuese la otra escultura mariana traída por el obispo Landa para el Convento de San Francisco de Mérida, pero sí sellaba solemnemente el gesto de trasmutación de las dos Vírgenes de Izamal.

¿Podría ser la misma virgen? Veamos. Llama la atención que cuando López Cogolludo describe en su crónica de 1688 el convento franciscano de Mérida no hace referencia a la virgen que portaba el niño traída de Guatemala. Cierto, no detalla todas las capillas ni las imágenes existentes en él, pero sí señala que en una de las ubicadas en los laterales al sur, la del Santo Nombre de Jesús, se celebraba la festividad de la Purísima Concepción. ¿Se encontraba allí la imagen, aunque la capilla estuviese dedicada a otro santo,[12] o se encontraba en el coro, como lo sugiere Justo Sierra O'Reilly?[13]

Para que fuera la misma imagen primero debió haber sido trasformada de su talla estofada a una que no lo es y, además, haber sido articulada

[11] Véase: A. Ramírez Hayashy, *La Virgen y su convento de Izamal...*, s. f., pp. [12-13].

[12] D. López Cogolludo, op. cit., t. I, pp. 270-274. En su artículo sobre el convento franciscano, Sierra O'Reilly no aporta datos pues sigue a este cronista. Véase: J. Sierra O'Reilly, «Algunas noticias sobre el antiguo convento…», 1845, t. I, pp. 310-315.

[13] Sierra O'Reilly afirma que fue allí donde la instaló el obispo Landa. Véase: J. Sierra O'Reilly, op. cit., 1845, t. I, p. 75.

como la actual; en segundo lugar, debió llegar a manos de doña Magdalena Magaña del Puerto después de haber salido a la luz la obra de este cronista yucateco, que todavía la vio a finales del siglo XVII en el convento meridano. No tenemos detalle alguno de cómo esto se dio, lo que abre la posibilidad de que la virgen de la familia Cámara sea en realidad otra más bien tallada ya en el siglo XVII. Nacida en 1670, doña Magdalena contrajo matrimonio con el capitán Marco Bermejo y Ensirgue en 1690, es decir, dos años después de impresa la obra de este cronista. Por su parte, su tataranieta Narcisa llegó al mundo en 1768 y se casó con Clemente Rodríguez Trujillo a finales del siglo XVIII, cediendo a los izamaleños la imagen que estaba en su poder cuando era ya una anciana.[14]

La Leyenda de las «Dos hermanas»

Quien primero dejó entrever que las dos imágenes encargadas por Landa a Aguirre en Guatemala eran dos Vírgenes de Concepción y, además, similares —lo que pudo permitir que la primera fuese sustituida por la segunda—, parece haber sido José Julián Peón Cárdenas, quien en su *Crónica sucinta de Yucatán* (1831), escrita tan solo dos años después del incendio, reproduce el acta en la que el coadjutor del convento, José Julián Argaez, informaba el 17 de abril de 1829 sobre el desgraciado suceso. Sin embargo, de su propia inspiración Peón Cárdenas agregaba:

> Inmediatamente se presentó en esta ciudad el cura don J. Eusebio Villamil y el cabildo de dicha villa [le pidió] a la Sra. Da. Narcisa de la Cámara, quien a mucho ruego y súplica accedió y permitió que en unión de sus hijos ya grandes, se llevase a la parroquia de dicha villa a una imagen de Ntra. Señora parecida en todo a la que se quemó, y fue conducida a Izamal el 9 de mayo de 1829, en solemne procesión, habiendo sido estas dos imágenes que el Illmo. Sr. Landa trajo de Guatemala el año de 1550 [sic].[15]

También cabe la posibilidad de que Peón estuviese dando veracidad a un rumor popular difundido en Yucatán después de que, a instancias del clero izamaleño de la época, la señora Cámara decidiese regalar la virgen que poseía su familia.

Por su parte, en su biografía de fray Diego de Landa, Justo Sierra O'Reilly es más cuidadoso. Por un lado, no atribuye a ambas imágenes parecido algu-

[14] J. M.Valdés Acosta, *A través de las centurias*, 1923, t. I, pp. 332 y 387-388.

[15] J. J. Peón, *Crónica sucinta de Yucatán…*, 1901, pp. 40-41. Los corchetes son míos. Se equivoca de año pues fue ocho años después.

no y, por otro, no avala que la de Mérida fuese la que sustituyó a la de Izamal, limitándose a señalar que el prelado:

> Trajo consigo dos hermosas imágenes de la Virgen María, de las cuales colocó una en el coro del convento grande y llevó la otra a Izamal, donde permaneció, con extraordinario culto y profunda veneración, hasta el mes de Abril de 1829, en que un incendio devoró la imagen, su magnífico altar y el puntoso camarín.[16]

En 1842, trece años después de la catástrofe, el viajero John L. Stephens tampoco quiso apuntar nada en esa dirección. Empezaba por señalar el contenido de la placa de época que hace referencia a los hechos de 1829:

> En la pilastra izquierda de la puerta mayor de la iglesia hay una lápida con una inscripción que nos refiere la lamentable historia de que [en] un gran incendio de la iglesia las llamas devoraron enteramente a la santa Virgen; pero los ánimos de los fieles se han tranquilizado con la seguridad de que otra imagen, tan buena como lo fue la anterior, ha venido a reemplazarla.[17]

Indudablemente, da una explicación más social del éxito de la sustitución de la imagen quemada de la Virgen por una nueva al no haber habido interrupción aparente de la identidad mariana ni de su lugar de memoria como monumento concepcionista. Un éxito que radica en la fe de los lugareños por su patrona y su clero.

Por su parte, en *La civilización yucateca o culto de la Virgen María en Yucatán* (1878), el entonces canónigo Crescencio Carrillo y Ancona retomó de López Cogolludo la historia de cómo, durante su estancia en Guatemala, el obispo Landa había encargado a Juan de Aguirre la elaboración de dos imágenes de la Virgen, una para la villa y otra para la capital, y afirmaba:

> Compráronse las dos imágenes y juntas ambas en un cajón, de suerte que no se lastimasen, le traían indios cargados en hombros[…] Llegadas a la ciudad de Mérida, los religiosos escogieron para aquel Convento la que en él quedó, por más hermosa de rostro y, al parecer, más devota […][18]

Mientras tanto, la otra viajó a Izamal por haber sido comprada para los «indios». Así, la de Mérida era de mejor factura que la que se les propor-

[16] J. Sierra O'Reilly, op. cit., 1845, p. 75.

[17] J. L. Stephens, *Viaje a Yucatán*…, 2003, p. 589.

[18] C. Carrillo y Ancona, *La civilización yucateca*…, 1878, p. 18. Véase también del mismo autor, *La civilización yucateca*…, 1949, p. 20. Como se dijo en la nota 2, realizó el viaje entre los años 1558 y 1560.

cionaba a los indígenas y no afirmaba que se trataba de dos Vírgenes de la Concepción. Es decir, no eran dos imágenes iguales.

Sin embargo, cuando páginas adelante retomó el pasaje de la quema de la Virgen de Izamal, terminó por suscribir lo afirmado por Peón Cárdenas, validando el origen común de la de Mérida y la de la familia Cámara, así como su misma advocación concepcionista:

> Verdad es que los yucatecos se consolaron con hacer inmediatamente la colocación de otra imagen de idéntico origen que la que se había quemado, esto es, del tiempo de los misioneros que evangelizaron el país en la época de la Conquista, pues como vimos en su lugar, el Padre Fr. Diego de Landa fue quien trajo precisamente aquellas dos esculturas que representaban la Inmaculada Concepción, una para Izamal y otra para Mérida, habiendo podido venir la de ésta a sustituir en tal ocasión la de aquella, como se hizo [...][19]

Luego, en el momento en que Carrillo y Ancona publicó su obra cumbre, *El Obispado de Yucatán* (1895), acabó por institucionalizar la leyenda agregándole más elementos simbólicos para apuntalar su credibilidad. Al referirse a la biografía del obispo Landa, escribió lo siguiente sobre el tema: «En esta ocasión trajo la imagen de Nuestra Señora de Izamal junto con otra igual para el Convento Mayor de Mérida, que andando el tiempo vino a sustituir a la primera que se aburó en el incendio de 1829 como hemos relatado atrás».[20] Efectivamente, en la página 159, nota 1, se había extendido al respecto:

> […] la aludida imagen de la Purísima Concepción vino esta duplicada, se quedó una en la ciudad de Mérida, y sirvió para reponer la quemada, sin haber interrupción de la identidad histórica y monumental. Véase Cogolludo […] Esta otra imagen que del Convento Mayor pasó a propiedad de la Sra. Condesa Da. Narcisa de la Cámara,[21] es la que ahora está en lugar de la antedicha y por tal razón es como la misma. Su tamaño es casi natural; consta que ambas imágenes eran enteramente parecidas y las llamaban por eso *las dos hermanas*. Con el

[19] Ibíd., pp. 67-68, y nota 1 en esta última.

[20] C. Carrillo y Ancona, *El Obispado de Yucatán*…, 1895, t. I, p. 291.

[21] En un gesto para realzar la figura de la donante de la Virgen, María Narcisa de la Cámara, Carrillo y Ancona le da el título de condesa, cuando en 1829 sus pares, en plena lógica ciudadana a raíz de la adopción de la república, simplemente la llamaron por su nombre. Ella era nieta de Ildefonsa Marcos Bermejo —nieta a su vez de Magdalena Magaña y de Clemente Marcos—, quien estuvo casada con el único conde de Yucatán, Santiago Calderón de Helguera. Por eso se le conoció como la Condesa de Miraflores, título que no le correspondía a su madre sino al hermano de esta, Juan Nepomuceno. L. Machuca Gallegos, *Los hacendados de Yucatán*…, 2008.

> transcurso de más de tres siglos hubo necesidad no hace mucho de retocarla:[22] es hermosísima, e inspira devoción a cuantos buenos cristianos la miran.[23]

Esta es la versión que ha quedado en la memoria colectiva de los yucatecos y muestra la fuerza de cómo una imagen venerada se adapta a los tiempos haciendo que la continuidad del culto resista la desaparición, mutilación o trasformación de la misma al punto que termina por adecuarlo en el relato oficial que la acompaña. Por eso, Francisco Cantón Rosado, en su obra *El Convento de Izamal*, monografía escrita en ocasión de la coronación de la Virgen el año 1949, retomó íntegramente las explicaciones construidas por Peón y por Carrillo y Ancona. Sin embargo, también a él le pareció oportuno agregar el hecho de que la imagen del convento mayor de Mérida había pasado a manos de la señora Cámara a «la extinción de dicho convento».[24] El problema es que esto se dio en 1821 al ser secularizado, con lo cual la imagen habría pasado a sus manos tan solo ocho años antes de que la cediese a Izamal y no pudo tratarse de una herencia secular de su tatarabuela.

Como veremos, los testimonios gráficos parecen desmentir la afirmación de que ambas eran la misma.

Las dudas guatemaltecas

Entre los historiadores del arte colonial guatemalteco, quien primero puso en duda la afirmación sobre las similitudes que hemos evocado entre la Virgen de Izamal y la de Natividad que existió en el convento franciscano de Mérida, y entre esta última y la que actualmente existe en Izamal, fue Heinrich Berlin. En su obra *Historia de la imaginería colonial en Guatemala*, aparecida en 1952, citando a Lizana, el investigador alemán notaba:

> La tradición yucateca afirma que fue repuesta por la otra llevada por Landa, pero téngase presente que dicha otra era de la advocación de la Natividad con el Niño Jesús en sus brazos, mientras que la del Coro y la original de Izamal

[22] El 2 de noviembre de 1890, el obispo Carrillo y Ancona la coronó nuevamente después de que le robaran la rica corona en plata que le habían obsequiado en el siglo XVII. Esta vez la joya volvía a tener la forma original de una corona más sencilla. A. Monforte, «Primer centenario de la adquisición…», 1929, p. 6.

[23] Ibíd., t. I, p. 159, nota 1. Se puede comprobar cómo Carrillo y Ancona tenía muy presente lo afirmado por Peón Cárdenas cuando en esta nota afirma que el viaje de Landa a Guatemala se realizó en 1550, cuando él mismo había escrito que había sido en 1557. Esta fecha también está equivocada, como lo ha demostrado Acuña (B. de Lizana, op. cit., p. 88, nota 103).

[24] F. Cantón Rosado, op. cit., pp. 109-110.

eran de la Concepción. Si la segunda Virgen de Izamal fue hecha por Aguirre, deberían de haberle quitado el niño Jesús.[25]

Sin embargo, recientemente, el historiador jesuita Antonio Gallo ha introducido un matiz al argumento dado por aquel, opinando de esta forma sobre los posibles cambios de la actual imagen izamaleña:

> Muy semejante también es la Virgen de Izamal que hoy se conserva en ese santuario, pero por tratarse de una imagen enteramente vestida es difícil de juzgar. La dificultad que pone Berlin de tratarse (si fuera realmente la segunda imagen mandada por Aguirre a Izamal) de una Virgen del Nacimiento no nos parece definitiva. Estas vírgenes del Nacimiento podrían transformarse fácilmente en una Inmaculada como la que se contempla hoy en día. Con esto no pretendemos resolver el problema. Su cara graciosa y sus manos secas y estilizadas podrían confirmar una atribución manierista.[26]

Por su parte, Rodas considera poco probable que a la escultura de la Natividad de Mérida se le quitase el Niño Jesús que portaba en los brazos para adaptarla como Señora de Izamal, pues este tipo de vírgenes representan el momento del alumbramiento, presentándosele hincada con el niño Dios aislado, al frente de las rodillas, imitando una acción de alumbramiento o sentada en un trono con el niño también aislado sobre sus piernas. Si este fuese el caso y tuviera forma sedente o hincada con las manos juntas hacia el pecho en señal de adoración, al ponerla de pie, esta tuvo forzosamente que tomar una posición como la original de Izamal. Sin duda, hay relación entre esta y la Virgen del Coro, pero sobre todo lo que hay es un hilo conductor entre muchas imágenes de este periodo, algunas traídas de España y otras ya trabajadas en América. Como ejemplos guatemaltecos están la Virgen de Concepción del altar mayor de San Francisco el Grande de Antigua, que más española no puede ser por sus características escultóricas manos unidas al pecho y figura hierática, y la de Ciudad Vieja, que adopta un patrón clásico de posición triangular, igualmente con las manos unidas al pecho en una situación que posiblemente debió haber sido la primigenia de la Virgen del Coro. Ese mismo concepto presenta la de Izamal, aunque habría que establecer si fue mutilada de su forma triangular y trasformada severamente en los siglos XVIII o XIX. Sin embargo, todas van ligadas a la posición que ostentan las Vírgenes de Concepción españolas del siglo XVI. Sea como fuere, todas son el resultado de una interrelación que nace del impulso franciscano

[25] H. Berlin, *Historia de la imaginería colonial en Guatemala*, 1952, p. 94.
[26] A. Gallo, op. cit., p. 76.

hacia la devoción a la Inmaculada Concepción, generando unidad entre los templos de dicha orden en la región.[27]

De hecho, en la imaginería guatemalteca existen varios casos de vírgenes que fueron trasformadas por medio de la articulación y que en los siglos posteriores las convirtieron en imágenes para vestir. Así, la propia Virgen del Coro sufrió cambios hasta convertirse a mediados del siglo XIX en una Niña María destinada a agrupar a las candidatas a la primera comunión en la iglesia de San Francisco. Rodas afirma que esta trasformación fue obra del maestro Juan Ganuza. Aparentemente, el cuerpo debió tener una forma triangular, pero se le rebajó hasta dejarlo en una especie de cono, adaptándosele otros brazos que se unen al tronco únicamente con el antebrazo. Ello hace que sus manos queden juntas, frente al pecho, en señal de oración. Pero cuando se mueven los goznes de los codos, queda en posición muy similar a la descrita por el padre Vázquez.[28] Poco después, fue trasformada en una Virgen de Lourdes.

En 1917, el franciscano Daniel Sánchez señalaba que hacia 1887 el rector de la iglesia de San Francisco «cometió el desacierto de hacerla retocar y convertirla en Nuestra Señora de Lourdes».[29] Sin embargo, Gonzalo Mejía consideraba en 1979 que muy posiblemente su trasformación empezó en el siglo XVIII, cuando fue cubierta de ricas vestiduras para mejor contemplación de los fieles de acuerdo con la moda entonces en boga. De ahí que para tal adaptación fueran destruidos parte de los pliegues del manto tallado y del estofado original. Sin embargo, aún conserva partes del estofado original, el hieratismo y la proporción típicos del siglo XVI.[30]Actualmente, su cuerpo está pintado de celeste y su toca es blanca, una modalidad que se empezó a utilizar en el siglo XIX. Lo único que quedó sin mayor trasformación es su rostro avellanado —como se estilaba en los patrones españoles del siglo XVI— con excepción de los ojos, pues los tallados fueron repuestos por los de vidrio que actualmente posee.[31]

Tres décadas más tarde de haber denunciado el párroco Daniel Sánchez los estragos causados en la Virgen del Coro, los primeros historiadores profesionales del arte guatemalteco Lázaro Lamadrid e Iñigo Angulo también lamentaron los diferentes retoques que habían desfigurado la primitiva belleza de la imagen.[32] A ellos se sumó Heinrich Berlin. En 1980, luego de fo-

[27] Haroldo Rodas, comunicación personal, Guatemala, 10 de octubre de 2008.

[28] Ibíd.

[29] D. Sánchez, *Álbum histórico-ilustrado…*, 1917, p. 55.

[30] G. Mejía Ruiz, «Las imágenes de la Inmaculada Concepción…», 1981, pp. 35-36.

[31] Haroldo Rodas, comunicación personal, Guatemala, 10 de octubre de 2008.

[32] L. Lamadrid, *Extracto de la guía turística…*, 1952, p. 12; D. Angulo Iñiguez, *Historia del arte hispanoamericano*, 1945-1956, v. II, p. 297.

tografiarla en detalle, Luis Luján Muñoz la confirmó como una virgen «casi completamente renacentista», de rasgos manieristas, a pesar de la bárbara mutilación, la pintura y otros añadidos que había sufrido.[33]Esta opinión también la comparten el padre Gallo y otros historiadores contemporáneos.[34]

[33] L. Luján Muñoz, «Rasgos manieristas en la escultura guatemalteca», 1980, pp. 147-196. En el relato del padre Vázquez se menciona una Virgen que trajo de España un beato conocido como fray Gonzalo, explicando que se trataba de una pequeña escultura que se decidió colocar en el coro. Indica que esta tenía las manos unidas hacia el frente y dos goznes a la altura de los codos para separarlas y que se pudiera contemplar en su pecho un sagrario, por lo que Rodas supone que se trataba de un relicario a la manera de una pequeña custodia. De ahí surgió la idea de que se tallara una igual aprovechando la estancia del fraile Juan de Aguirre, quien la copió generando así la Virgen del Coro. A partir de este relato, esta es considerada como la primera imagen tallada en Guatemala, aunque por un maestro español proveniente de Perú. Sin embargo, por la forma en que presenta el relato el padre Vázquez, Rodas considera que la existencia de este escultor tiene visos de leyenda pues no existe ninguna referencia de él en el convento ni en relatos franciscanos, y mucho menos en documentos. Haroldo Rodas, comunicación personal, Guatemala, 10 de octubre de 2008.

[34] M. Álvarez Arévalo, *Algunas esculturas de la Virgen María…*, 1982, pp. 42-43. Para lo que aquí nos interesa, hay que subrayar que el padre Gallo también indica cómo en Guatemala existe la leyenda de la duplicación por un mismo artista de una imagen de la Concepción. Esta está sustentada nuevamente en lo narrado por el cronista Francisco Vázquez, quien afirmaba que la Concepción de Ciudad Vieja —llamada «Chapetona»— fue importada desde España en uno de los viajes a la metrópoli del padre Antonio Tineo, el mismo que alrededor de 1600 había traído la Inmaculada de San Francisco de Guatemala. Según Vázquez, Tineo había llevado el encargo de que «por mano del mismo artífice que residía en Sevilla, se hiciese a todo costo otra imagen» estofada y resultando la nueva superior a la primera. El cronista alababa a la «Chapetona» por tener «una disposición tan peregrina y una planta de tanto arte, que embelesa», lo cual para el padre Gallo significa lo «artificioso» de su traje, el cual en los siglos XVIII o XIX ya no entusiasmó a la feligresía ni a los franciscanos de turno, siendo —al igual que la del Coro— reducida a un tronco informe para cubrirla de mantos bordados, aunque conservando las manos, los pies y el rostro primitivos (A. Gallo, op. cit., pp. 145-146). Por otra parte, quien primero estudió profundamente el tema de las imágenes de la Inmaculada Concepción pertenecientes a los franciscanos guatemaltecos fue en 1979 mi malogrado amigo Gonzalo Mejía Ruiz. Partiendo de considerar que las imágenes no son valiosas por su forma, sino por lo que representan, hizo un análisis de cómo las *imágenes de vestir* responden a un complicado proceso social que busca que una imagen se identifique con los gustos populares en boga y no necesariamente con el estilo de los artistas que las produjeron siglos atrás. El vestido y las cabelleras naturales les dan un «parecido» humano, representando una realidad cambiante y haciendo que el elemento sensorial resulte clave para comprender la realidad trascendente. Un ejemplo de ello ha sido la evolución en el manejo de las vestiduras de la Virgen de Concepción, del manto cruzado a los airosos pliegues que produce el viento. Así, a partir del siglo XVIII empezaron a ser trasformadas las imágenes talladas más queridas, cubriéndolas primero con vestidos de tela, mutilándolas luego para vestirlas mejor y, finalmente, convirtiéndolas incluso en

Lo que revela la iconografía izamaleña

La obra de Lizana sobre Nuestra Señora de Izamal fue publicada con una lámina de la escultura realizada por Aguirre (Figura 2). Un «tosco grabado» —como lo define Acuña—, pero que permite hacerse una idea de cómo era esa talla de cuerpo entero y de vestimenta estofada. En ella se observa a una Virgen de la Concepción que mira hacia el frente —o ligeramente a la izquierda—, con la cabeza cubierta por una larga cabellera, corona «abierta», una saya o túnica y un manto simple, los brazos doblados y las manos levantadas en actitud de plegaria, de pie sobre una media luna de grandes proporciones, pero sin que la acompañe peana o remate alguno. En resumidas cuentas, una escultura de talla completa, como lo advertía López Cogolludo, que estaba estofada, resaltando con ello los pliegues de su vestimenta en lo que podría ser otro elemento manierista prebarroco.[35]

Seguidamente, las otras dos imágenes de origen colonial que se conservan de la escultura son las pinturas existentes en la capilla de la pila bautismal de la Catedral y en la Pinacoteca del Estado Juan Gamboa Guzmán de la ciudad de Mérida. De la primera (Figura 3), realizada en 1769, Carrillo y Ancona dejó la siguiente apreciación:

> Un cuadro pintado al óleo, de no muy buen pincel, la verdad, lo que indica la falta de un artista competente, pero era de desear sin duda en aquella ocasión

---

imágenes de bastidor. Para el siglo XIX, una imagen enana y hierática del siglo XVI no representaba la majestad generosa y anhelante que exigía el culto mariano a raíz de la declaración del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854. Haciendo una relectura cuidadosa de la obra de Vázquez, Gonzalo Mejía concluye que la Inmaculada Concepción de San Francisco fue hecha por un importante artista sevillano y llegó a Guatemala con el padre Tineo en los últimos meses del año 1600. Pronto empezó a salir en procesión, lo que le acarreó variados accidentes y trasformaciones a lo largo de los decenios hasta que finalmente la talla quedó convertida en una imagen de bastidor. En 1931, a raíz de sufrir una quemadura, el encarnado necesitó una última trasformación, la cual realizó en 1954 el artista Humberto Solís, quien trasformó la talla con vestiduras estáticas en una con manto de pliegues airosos bajo el cual descansa la media luna de plata. Por su parte, la «Chapetona» sufrió una suerte parecida aunque actualmente conserva gran parte del cuerpo tallado y la media luna, así como la peana de plata sobre la que reposa desde sus primeros tiempos, mientras que la de San Francisco la hicieron crecer hasta una proporción de nueve cabezas. Sin embargo, a pesar de las modificaciones sufridas, esta también guarda parecido con la de Ciudad Vieja, sobre todo en la posición del cuello y las manos así como en la actitud general, lo que parece confirmar que provienen de la mano de un mismo escultor. Véase: G. Mejía Ruiz, op. cit., pp. 6-8, 37-41. Véase también M. A. Ubico Calderón, *Datos históricos de la imagen de N. S. de Concepción…*, 2001.

[35] S. M. González Cicero, *Nuestra señora de Izamal...*, 2001, p. [4].



Figura 2. Virgen de Izamal. Bernardo de Lizana, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, 1633 (grabado) (Fuente: S. M. González Cicero, *Nuestra señora de Izamal...*, 2001).



Figura 3. Virgen de Izamal, 1769 (óleo) (Fuente: Capilla de la pila bautismal, catedral de Mérida. Fotografía de Arturo Taracena Arriola, 2009).

> [por el combate a una plaga de langosta]; pero de cualquier modo, con sencilla piedad, se presenta la imagen patronal aludida, é indicado ante ella el capitular que parece ser el retrato del Sr. Dr. Echano, vicario general que era […][36]

En la misma, la Virgen de Izamal ha cambiado radicalmente su aspecto. Ahora aparece como una virgen de candelabro, vestida a la moda barroca surgida en el siglo XVII y extendida en el XVIII, es decir, cubierta con una saya triangular y un manto ricamente decorado de color blanco con bordados dorados que cubre su cabellera, con un rostrillo monjil donde resalta el óvalo de la cara, el cual se encuentra adornado por una corona «cerrada». Mantiene las manos juntas en posición de plegaria por el efecto de tener los brazos plegados y cubiertos con el vestido. Esta vez mira directamente hacia el frente. Es de hecho una imagen semioculta por la parafernalia de la vestimenta, que se encuentra ahora de pie sobre un «remate» —peana— de plata ricamente decorado con dos ángeles en los extremos en el que está posada una media luna con rostro.

Por su parte, el cuadro existente en la Pinacoteca del Estado es anterior en pocos años (Figura 4). Se trata también de un óleo anónimo de mejor pincel y de grandes dimensiones intitulado «Nuestra Señora de la Concepción de Izamal. Verdadero retrato de la milagrosa imagen…», que confirma el hecho de que, para el siglo XVIII, la Virgen estaba cubierta por una saya y manto barrocos en los que dominan los colores negro, rojo, azul y dorado. Se encuentra también ornada con una corona «cerrada» de alta factura que resalta su rostro monjil, profundamente pálido, lo que hace recordar la descripción hecha por Lizana, viendo al frente y con las manos levantadas. Está de pie sobre la peana, flanqueada de ángeles en las esquinas, pero esta vez sin la media luna. Posiblemente, el lienzo fue realizado después de la visita de la Virgen a la ciudad de Mérida en 1648 con motivo de la peste y fue bendecido por el obispo Antonio Alcalde el 13 de julio de 1769, cuando pertenecía a la «Iglesia de las religiosas de Mérida» —Las Monjas.[37]

La pregunta obligada es: ¿la talla estofada del siglo XVI había sufrido trasformaciones importantes a lo largo del siglo XVII como sucedió con otras imágenes de vírgenes?[38] Pareciera que la moda había impulsado a los guardianes franciscanos del convento izamaleño a mutilarla parcialmente

[36] C. Carrillo y Ancona, op. cit., 1949, p. 60.

[37] Estuvo durante nueve días en la capilla mayor del convento de San Francisco de Mérida. D. López Cogolludo, op. cit., t. II, p. 640.

[38] Aun en España se dio el caso. La talla completa de la Virgen de Utrera, realizada en el siglo XIV, fue mutilada en el periodo barroco con el propósito de convertirla en una imagen de candelabro, dotándola de brazos articulados y cintura de bastidor. E. González de la Peña, «La Virgen de nuestra señora de Consolación…», 2008.



Figura 4. Virgen de Izamal, s. XVIII (óleo) (Fuente: Pinacoteca del Estado «Juan Gamboa Guzmán», ciudad de Mérida. Fotografía de Arturo Taracena Arriola, 2009).

para luego vestirla con la tradición barroca, alterándola con un bastidor con el propósito de que tomase la forma triangular de las entonces populares vírgenes de candelero.[39] Al respecto, luego de haber indicado que la escultura original era estofada, López Cogolludo apuntaba en el año 1688:

> Tiene muy ricos vestidos y joyas, que sus devotos le han dado, especialmente de España le trajo el R. padre Fr. Antonio Ramírez y una vidriera cristalina, con que se descubre todo su trono, que está en medio del retablo mayor sobre el sagrario […y sobre] un trono de plata labrado al martillo, muy costoso y curioso.[40]

Más adelante agrega que el padre Ramírez, por entonces guardián del convento, mandó vender en 1648 las joyas de la Virgen para que se esculpiese en plata el remate —peana— sobre el cual fue depositada la imagen y que aparece de diversas formas en su iconografía colonial y decimonónica. Seguidamente, a raíz de un viaje a España, le trajo el «vestido riquísimo, que se le pone en las principales festividades […]».[41]

Lo cierto es que ambas pinturas ya representan a una virgen barroca, vestida con un amplio manto, que en la liturgia mariana simboliza el amparo que los hijos buscan en la madre y que nada tiene que ver —aunque sea la misma— con la imagen renacentista del grabado que acompaña el *Devocionario* de Lizana salvo en el rostro blanquecino que domina la composición de ambos cuadros, producto de la interpretación hierática de los modelos renacentistas. De hecho, después del Concilio de Trento, que finalizó en 1563, la Iglesia católica tomó la decisión de propagar la fe por medio del esplendor del culto. Así, la ideología del estilo barroco posterior consideró que las hieráticas vírgenes renacentistas terminaban por estar más cerca de una imagen profana que de la madre de Dios.

Por su parte, Carrillo y Ancona terminó por hacer en la década de 1870 una «copia litográfica» del óleo (Figura 5) que se encuentra en la capilla de la pila bautismal de la catedral —al entrar, la primera a la derecha—, para ser incluida en *La civilización yucateca o culto de la Virgen María en Yucatán*, sin «corregir los defectos artísticos de la obra original, seguro de que aún así, ha de ser del agrado de nuestros piadosos lectores, que verán con gusto

[39] Imágenes de la Virgen que generalmente constan de cabeza, cuello, hombros y manos tallados y encarnados, así como de un torso semitallado y de un tronco en armazón o candelero —a veces llamado bastidor— a modo de cono sobre el que se ajusta la vestimenta —la túnica o saya y el manto.

[40] D. López Cogolludo, op. cit., t. I, p. 420. Los corchetes son míos.

[41] Ibíd., t. II, pp. 643-644.



Figura 5. Virgen de Izamal, 1878 (litografía) (Fuente: C. Carrillo y Ancona, *La civilización yucateca*…, 1878).

poco o nada conocido».[42] Posiblemente sea obra del grabador José Dolores Espinosa Rendón, a quien el prelado admiraba. En 1862 había publicado en *El Repertorio Pintoresco* un artículo dedicado a este como artista yucateco de renombre.[43]

Asimismo, de la Virgen de Izamal vestida a la barroca existen dos grabados yucatecos del siglo XIX. El primero se encuentra inserto en la *Novena de la Santísima Virgen de Izamal* (1854), que por la fecha y lo tosco de la imagen da la impresión de haber sido realizado de memoria (Figura 6). En él, la cara de la Virgen está ligeramente volteada hacia la derecha —como es el caso de la imagen actual— y su figura está de pie frente a la tradicional media luna con rostro de plata, en el centro de la peana de plata, pero con un solo ángel.[44] Todo indica que se trata ya de la Virgen que remplazó a la primera en 1829, pero que, como veremos, siguió vestida con la moda barroca hasta 1875, cuando Carrillo y Ancona mandó que la modificaran de acuerdo con la nueva moda decimonónica para las vírgenes inmaculadas.

En el segundo grabado (Figura 7), inserto a su vez en una *Novena* de 1890 y recopilado por la investigadora González Cicero, si bien la Virgen ya no tiene el rostrillo monjil y su cabellera está suelta, su indumentaria triangular es parecida a la de los cuadros del XVIII y se encuentra de pie sobre el remate de plata labrado, acompañada de la media luna con cara y un solo ángel central.[45] Indudablemente, es una síntesis de las dos vírgenes: de la original y de la cedida por doña Narcisa de la Cámara.

Además, se cuenta con la litografía francesa realizada hacia 1845-1850 por el reputado grabador e impresor L. Turgis le Jeune en la que vemos tal simbiosis (Figura 8). Por una parte, es un retrato de la nueva Virgen al tener el cabello suelto, aunque de nuevo lleva una corona cerrada —esta vez tipo bizantino—y está vestida a la moda de candelabro con saya y manto ricamente decorados. Igualmente, como en los óleos antes mencionados, su rostro está dirigido hacia el frente con los brazos doblados, no obstante esta vez sus manos quedan también hacia el frente y no hacia arriba como en las anteriores representaciones. Hay que señalar que se encuentra de pie, en medio de un palio y acompañada de la media luna con rostro, y sobre la misma peana de plata que mandó hacer fray Antonio Ramírez, en cuyos extremos hay dos ángeles y en el centro un sagrado corazón. Copia de esta es un grabado tosco yucateco impreso después de 1860, el cual en su parte superior tiene la leyenda «Inconceptione tua Virgo Maria inmaculata fuiste» y en la

[42] C. Carrillo y Ancona, op. cit., 1878, pp. 61-62.

[43] C. Carrillo y Ancona, «La litografía en Mérida…», en *El Repertorio Pintoresco*, 1862, p. 552.

[44] S. M. González Cicero, op. cit., p. [6].

[45] Ibíd., p. 76.



Figura 6. Virgen de Izamal, *Novena de la Santísima Virgen de Izamal*, 1854 (grabado) (Fuente: S. M. González Cicero, *Nuestra señora de Izamal…*, 2001).



Figura 7. Virgen de Izamal, *Novena,* 1890 (Fuente: S. M. González Cicero, *Nuestra señora de Izamal…,* 2001).



Figura 8. La Santísima Virgen de Yzamal, 1845-1850 (litografía) (Fuente: L. Turgis le Jeune, París. Fotografía de Arturo Taracena Arriola, 2009).

inferior «Vista de la Parroquia de Izamal». Al pie de esta figura un mensaje donde consta que quien ore por la Virgen tendrá cien días de indulgencia de acuerdo con el decreto de 14 de diciembre de 1860.

Por último, de la Virgen de Concepción instalada en el año 1829 en el convento de Izamal existe una litografía decimonónica —posiblemente de 1890, cuando la coronó Carrillo y Ancona— que parece ser también obra del grabador Espinosa y Rendón y que muestra ya los cambios realizados en ella en los años 1875 y 1881 (Figura 9). Está incluida en la edición de 1949 de *La civilización yucateca o culto de la Virgen María en Yucatán*. Fiel a la estampa de la actual virgen, tiene cabello largo, su cabeza ceñida por una corona «abierta» y el rostro volteado hacia la derecha ligeramente inclinado hacia abajo. Se aprecia de pie, sobre la serpiente y una pequeña media luna sin rostro —pues esta se había quemado igualmente en 1829—, encima del mapa del Golfo de México y de la Península de Yucatán —que han sustituido la esfera del mundo—, flanqueado por dos ángeles sentados, uno de los cuales sostiene un listón en el que se lee «Inmaculada Yucatán», un acto de reafirmación del regionalismo del culto. Así, sus brazos están doblados con las manos levantadas en oración que apresan un escapulario azul. Es una típica Virgen de Concepción vestida sencillamente con saya blanca y un manto al estilo hebreo sobre sus espaldas. Ello no coadyuva a afirmar que se trate de la imagen gemela de aquella que el fuego consumió 180 años antes y que el obispo Landa dejó en el convento meridano, sin embargo, la leyenda afirma que en algún momento del siglo XVIII llegó a manos de la familia Cámara.

Tal litografía muestra las modificaciones que la virgen obsequiada por doña Narcisa sufrió y cuyos pormenores están relatados por Carrillo y Ancona en *La civilización yucateca o culto de la Virgen María en Yucatá*n. Allí este indica que, por su iniciativa y bajo la influencia de la nueva moda generada por la importancia que adquirió la Inmaculada Concepción, promovió la idea de hacerla

> […] reconstruir, mejorar y adornar, puede decirse que sin perder su carácter de venerable antigüedad y de **conquistadora**, es al mismo tiempo una obra verdaderamente nueva. Hechura, pues, de modestos artistas yucatecos que se han esmerado en ella conforme a nuestras prescripciones, forma una escultura de tamaño casi natural, en aptitud de hollar la sierpe sobre la esfera del mundo. Hallase sobre nubes, vestida del sol, coronada de diadema imperial en un centro de estrellas, y tiene la luna a sus pies […] La base en que la Virgen apoya los pies de patriarcal sandalia calzados, representa el globo terráqueo mostrando la latitud que ocupa el Golfo de México y la Península de Yucatán, con todas sus divisiones territoriales.[46]

[46] C. Carrillo y Ancona, op. cit., 1878, pp. 81-82. Subrayado en el original.



Figura 9. Virgen de Izamal, 1890 (litografía) (Fuente: Crescencio Carrillo y Ancona, *La civilización yucateca*…, 1949).

Nótese que, además de haberle puesto un mundo bajo sus pies, las modificaciones realizadas en la talla la agrandaron de tamaño —como es el caso de la Inmaculada de San Francisco de Guatemala—, lo que conlleva a que ahora posiblemente sea una virgen articulada. Asimismo, se evidencia el carácter regionalista que Carrillo y Ancona le confiere, pues para entonces es ya denominada «Nuestra Señora de Yucatán», razón por la cual a sus pies se encuentra la porción geográfica que corresponde a la Península.

Sin embargo, debido a ciertas fallas en las modificaciones realizadas por aquellos «modestos» artesanos, Cantón Rosado señala que en 1881 la imagen fue nuevamente retocada por el escultor yucateco Gumersindo Sandoval y se le vistió con traje nuevo.[47] Todo hace pensar que el retoque se hizo en el encarnado del rostro, de las manos y pies, pero solo una inspección detallada de la escultura podría confirmarlo, tarea pendiente para la historia del arte sacro yucateco (Figura 10).

La fuerza de la fe

En resumen, existen tres posibilidades en torno a la relación iconográfica entre la Virgen de Izamal actual y las otras. La primera, que la talla de la Virgen de la Natividad del convento franciscano de Mérida haya sido separada del niño y convertida en una Virgen de la Concepción, operación bastante improbable. La segunda, que la escultura actual sea una diferente y que su parecido solo sea producto de la tradición. La tercera posibilidad es que estemos ante la copia de la Virgen de esta advocación existente en la iglesia de San Francisco de Guatemala (Figura 11). Lo que sí parece ser obvio es que no tiene gran parecido con la Virgen de Izamal original de la que han llegado hasta nuestros días testimonios iconográficos, ni con la Virgen del Coro existente en Guatemala y de clara influencia renacentista (Figuras 12, 13 y 14).

De hecho, todo indica que nos encontramos frente un típico caso de los que Eric Hobsbawm ha denominado «invención de tradiciones»,[48] dinámica histórica que tanto peso tiene en la construcción de ideologías regionalistas y nacionalistas. Obviamente, en este caso se trata del regionalismo yucateco y del papel que el clero jugó en él hasta que empezó a imponerse el nacionalizante culto guadalupano a finales del siglo XIX y luego, definitivamente, con el triunfo de la Revolución de 1910. Este hecho no deja de estar ligado a la particularidad que le da la intervención guatemalteca al señalar la tradición del origen santiagueño de la primera Virgen de Izamal por ser copia de la del

[47] F. Cantón Rosado, op. cit., p. 111.

[48] Véase: E. Hobsbawm y T. Ranger, «Introducción», en *La invención de la tradición*, 2002, pp. 7-21.



Figura 10. Virgen de Izamal, 1999 (Fuente: Fotografía oficial a colores. Santuario de Izamal).



Figura 11. La Virgen de la Inmaculada Concepción de San Francisco de Guatemala, 1920 (fotografía) (Fuente: M. Álvarez Arévalo, *Algunas esculturas de la Virgen María*…, 1982).



Figura 12. La Virgen del Coro, 1917 (fotografía) (Fuente: D. Sánchez García, *Álbum Histórico-Ilustrado de la Iglesia de San Francisco…*, 1917).

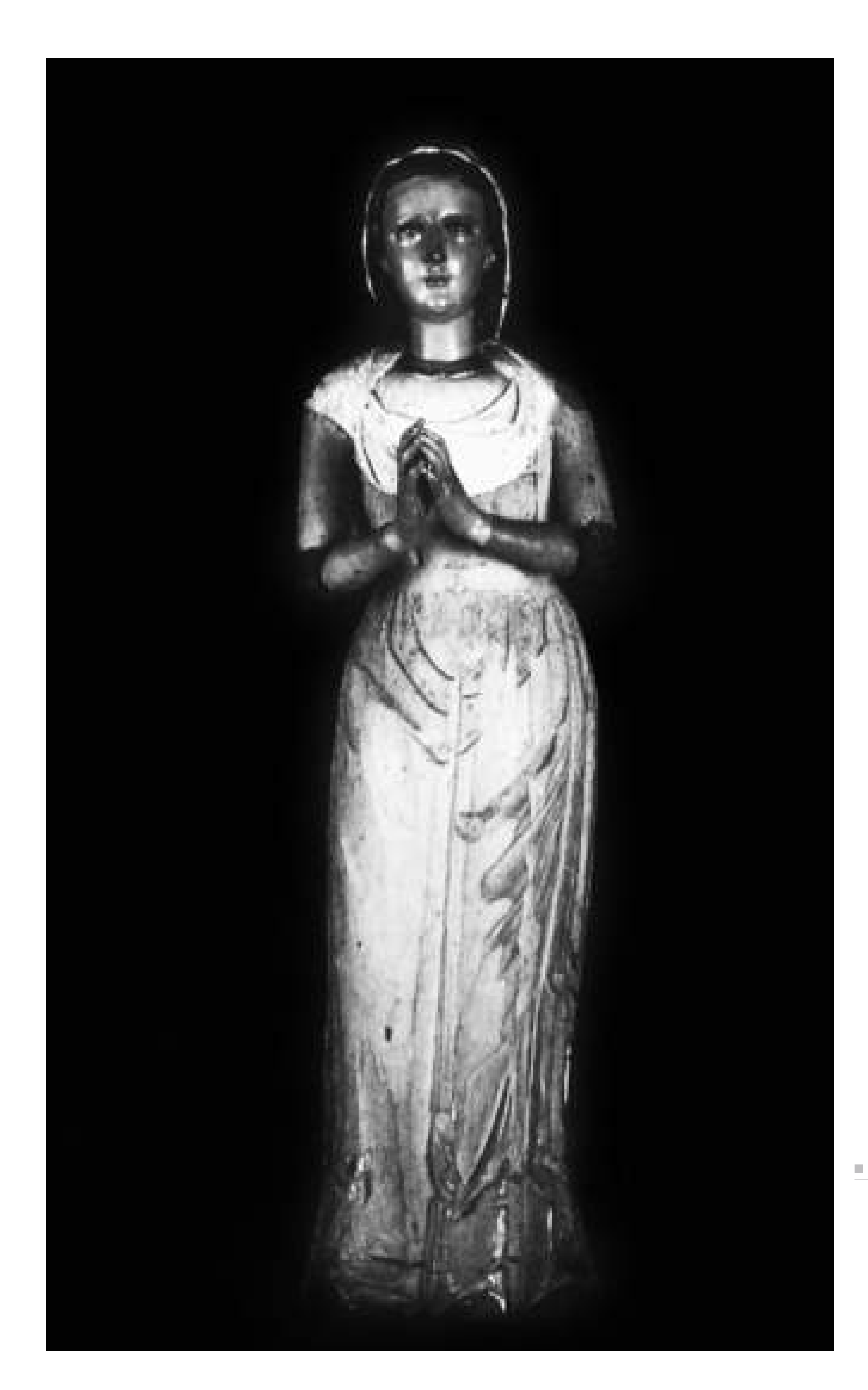


Figura 13. La Virgen de Coro, 1980 (fotografía) (Fuente: L. Luján Muñoz, «Rasgos manieristas en la escultura guatemalteca», 1980, pp. 147-196).

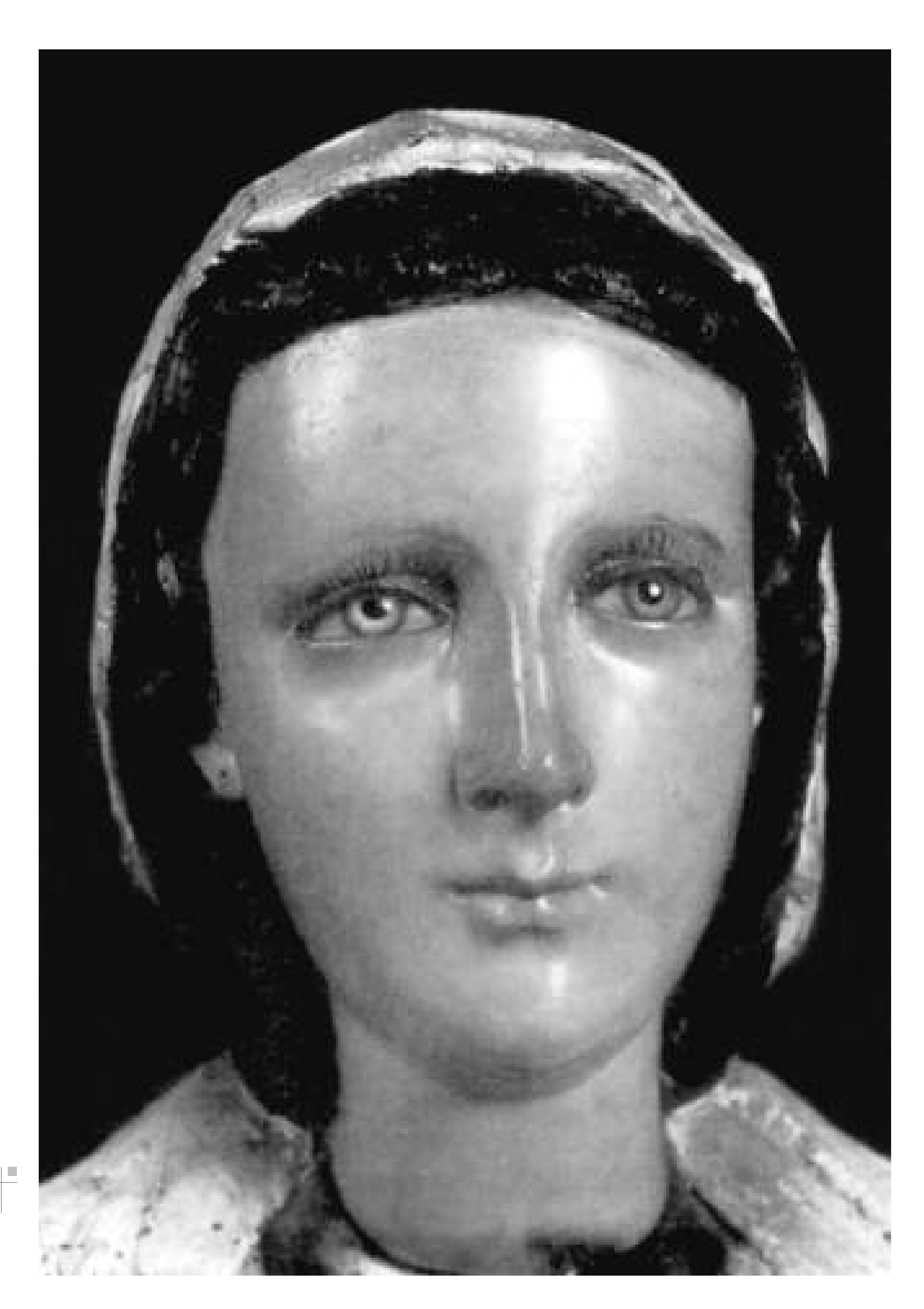


Figura 14. La Virgen del Coro, 1980 (Fuente: Fotografía detalle. Luis Luján Muñoz).

Coro. En ello cuenta el hecho de que la territorialidad yucateca estuvo en el siglo XVI ligada a la de Guatemala, contribuyendo a reforzar la originalidad que adquiere el gesto de fray Diego de Landa de ir a la ciudad de Santiago a encargarle al reputado escultor Juan de Aguirre la factura de dos de las tallas coloniales que hoy día, tras cuatrocientos cincuenta años, siguen alimentando el origen del culto izamaleño. Desde el punto de vista historiográfico —y esto me lo ha hecho notar Adriana Rocher— es interesante constatar cómo en el estudio del fenómeno religioso hay un concepto similar que se llama «invención de reliquias», el cual señala cómo en coyunturas complicadas —guerras, epidemias, hambrunas, etcétera— aparecen imágenes u objetos vinculados a seres celestiales que son considerados milagrosos.[49]

En su ensayo sobre Izamal, Fernández Repetto y Negroe Sierra recuerdan que este fue el primer santuario dedicado a la Virgen de la Concepción en tierras yucatecas, el cual sirvió de modelo para muchos otros. Su devoción quedó consolidada con la publicitación de numerosos milagros que se le atribuyeron y que abarcaban «casi todos los ámbitos de la vida en los que se puede ofrecer protección». En ello había jugado un papel de primer orden la obra de Lizana, quien a partir de los relatos orales que circulaban en la segunda mitad del siglo XVII sobre personas que aseguraban haber sido favorecidas por la acción milagrosa de la Virgen y de los exvotos existentes para entonces en el templo, logró «reconstruir las veredas que llevaron a la consolidación del espacio santo».[50]

Como señaló Stephens, en 1842 el éxito residió en la fidelidad que le guardaban sus feligreses más humildes y todos los romeros que desde hacía casi tres siglos acudían a rendirle anualmente devoción durante su festividad en el mes de diciembre. Tras ello está el hecho de que el monumental convento había sido edificado sobre la pirámide o cerro Popolchac, un importante sitio de culto maya prehispánico que sin duda dio impulso al origen del nuevo culto. La construcción del templo y el convento había empezado en 1553 y concluyó en 1561, lapso de tiempo durante el cual llegó la imagen de la Inmaculada Concepción procedente de Guatemala. El conjunto conventual estaba dedicado a ella en la medida en que su culto era particularmente favorecido por los frailes menores franciscanos y, con el tiempo, habría de resultar en la advocación a la Virgen de Izamal, asumida por sus fieles como taumaturga.[51]

Se trataba de un culto mariano que, en gran medida, a los ojos de sus feligreses yucatecos estaba ligado a la «divina figura» de la Virgen copiada por Aguirre y a lo milagroso de sus intervenciones. De ahí que, ante la fatalidad

[49] Adriana Rocher, comunicación escrita, Campeche, 1 de mayo de 2009.
[50] F. J. Fernández Repetto y G. M. Negroe Sierra, *Izamal festivo*, 2006, pp. 25-26.
[51] M. J. Pinkus Rendón, *De la herencia a la enajenación…*, 2005, pp. 63-64.

de su destrucción por las llamas, como pastor de la diócesis, el obispo Carrillo y Ancona necesitase que no quedara duda alguna sobre la continuidad entre la imagen primigenia y su sustituta. Como lo indicó Gonzalo Mejía, las imágenes no son valiosas por su forma, sino por lo que representan, pues responden a un complicado proceso social donde lo que se busca es que esta se identifique con los gustos populares en boga o con la fe construida en torno a ellas.[52] Es decir, la imagen se adapta a los tiempos como lo hace la religión o la cultura misma.

Ello explicaría la aparente contradicción que existe entre un culto basado en una «imagen» y su capacidad de sobrevivir a cualquier mutilación, trasformación y hasta a la desaparición de esta. Asimismo, refleja la contradicción que implica partir del concepto de que la imagen no es «presencia», sino «representación» de una divinidad, además de que en este caso se partió de considerar que esta advocación no podía desaparecer dada la importancia de su culto entre los fieles locales y foráneos. Por ello, resultaba necesario conservar la «vera efigies» de la Virgen que había salido de las manos del lego Juan de Aguirre y que había trasportado el obispo Landa. Ahora bien, lo interesante es observar que el escultor Gumersindo Sandoval realizó en 1881 las trasformaciones de la nueva imagen «en una de las piezas interiores del ex convento, sin que el pueblo se diera cuenta de ello, porque éste siempre se había opuesto a que la imagen fuese retocada».[53] Solamente cuando el arzobispo Rodríguez de la Gala y Enríquez viajó de manera expresa a Izamal para bendecirla, se expuso la Virgen nuevamente en su camarín y los moradores terminaron por aceptar el hecho de que había sido trasformada en una Inmaculada de acuerdo con la moda decimonónica. Por supuesto, tal oposición estaba relacionada con el cambio de imágenes en un tiempo corto debido al siniestro acaecido en 1829.

Poco después de exponerse la imagen trasformada, Sierra O'Reilly recuerda que para 1841 —año en el que estuvo presente en la feria de Izamal— las personas que se reunieron el último día de la fiesta titular eran un número aproximado de cincuenta mil, la mayoría de las cuales visitaba la iglesia y subía a orar al camarín de la Virgen.[54] Habrá que averiguar si tal éxito se había producido precisamente por el feliz gesto de la sustitución de la imagen y el mensaje de que la nueva Virgen resultaba ser idéntica a la siniestrada y, por tanto, igualmente de origen guatemalteco. En la evolución de las tradiciones siempre hay cierto grado de adaptación consciente o in-

[52] Véase nota 34.

[53] A. Monforte, «Primer centenario de la adquisición…», 1929, p. 6.

[54] J. Sierra O'Reilly, «Las diligencias y la feria de Izamal», 1842, t. II, pp. 15-19. En ese año la población total de la ciudad de Mérida era aproximadamente de 37,000 almas.

consciente a las nuevas circunstancias históricas con evidentes repercusiones sociales y culturales.

Siguiendo a Briceño López, Fernández Repetto y Negroe Sierra, en Yucatán es reconocido el parentesco de vírgenes y santos. La razón de tal hermandad puede ser el hecho de compartir una misma génesis histórica —como serían estas vírgenes guatemaltecas—, un territorio devocional —como en el caso de las Vírgenes de Tetiz y Ucú— o una leyenda mitificada como origen —como los Cristos indígenas de Citilcum y Sitilpech.[55]

Fanny E. Quintal añade que en Yucatán es creencia común que la Virgen María tiene dos hermanas. El prestigio y popularidad de la Virgen de Izamal ha hecho que los devotos de cualquier imagen femenina tiendan a creer que la patrona de su pueblo tiene dos hermanas, una de las cuales es la patrona de Yucatán. Este es el caso, por ejemplo, de la Virgen de Xcambó.[56] Asimismo, Francisco Fernández y Genny Negroe han investigado el hecho de que la Virgen de Tetiz está en el misterio de la Purísima Concepción y se le considera una imagen de la Virgen María en la advocación de la Asunción, de ahí que se refieran a ella de esa forma. Pero también se le supone como hermana de la Virgen de Izamal, que está en el misterio de la Concepción.[57] Finalmente, Daniela Maldonado ha encontrado referencias de campo que «emparientan» a la Virgen de la Estella de Peto con la de Izamal. A su vez, en el pueblo de Mama se afirma que «Tres eran ellas... tres son ellas, las que salieron. Tres son las vírgenes. Una que está en Izamal, la que está en Muna y la de Mama».[58] Ciertamente, en este caso habrá que investigar si estas leyendas y tradiciones son de origen colonial o si son de invención más reciente, del siglo XIX, en el contexto tan espectacular de la sustitución de la imagen original que se quemó y con la idea de que resultaba idéntica y, por tanto, igualmente antigua y de procedencia guatemalteca.

Por tanto, también se puede avanzar como hipótesis que en la defensa de la tesis de la «semejanza» actuó el peso que venía cobrando por esos años el regionalismo yucateco, necesitado de contar con un culto propio movilizador de una zona como el noroeste de la Península —donde se encuentra Izamal—, la cual resultaba ser base social del mismo. Ello podría estar detrás de la lógica de institucionalizar la leyenda de la nueva Virgen, un auge que empezó a decaer en la década de 1880 a raíz del triunfo de la revolución liberal en México, época en la que inició la promoción del culto a la Vir-

[55] F. J. Fernández Repetto y G. M. Negroe Sierra, op. cit., 2006, p. 58. Véase: R. Briceño López, *Leyendas izamaleñas*, 1990.

[56] F. E. Quintal Avilés, 2000, «Vírgenes e ídolos…», 2000, pp. 287-304.

[57] F. J. Fernández Repetto y G. M. Negroe Sierra, «Caminando y paseando con la Virgen…», 2009.

[58] D. Maldonado, *Sirenas y peregrinas*…, 2009.

gen de Guadalupe —hasta entonces poco conocido en la Península— como estrategia para «ofertar al Estado un culto nacionalizado», como lo han señalado Fernández Repetto y Negroe Sierra.[59] Es decir, se trató de un culto cohesionador de los mexicanos como las figuras cívicas de sus próceres o su bandera e himno nacionales.[60]

Esta podría ser la explicación por la cual, en el espacio de dos décadas, Carrillo y Ancona publicase los sugerentes y consecutivos títulos que dedica a ambas vírgenes. Primero, en 1878, *La civilización yucateca o el culto de la Virgen María en Yucatán* y, más tarde, en 1890, su *Panegírico de Nuestra Señora de Guadalupe en la singular y solemne fiesta de su Coronación, celebrada el 12 de octubre de 1895 en su nacional e insigne Colegiata de México*.[61] A partir de esta última fecha, el vínculo entre Yucatán y su Iglesia también se estableció con México como nación, así como con sus símbolos patrios incluidos los católicos nacionalizados.

Sin embargo, habrá que profundizar si cuando la primera de estas obras fue escrita, la vigencia del culto a la Virgen de Izamal estaba transitando de la dimensión estrictamente local a la nacional —como afirman Fernández Repetto y Negroe Sierra— o si más bien lo hacía de lo regional a lo nacional, como parecieran indicarlo las acciones pastorales de Carrillo y Ancona. Es decir, tendrá que confirmarse con nuevos estudios si se traducía efectivamente en un culto de carácter regional o si sus ondas expansivas nunca rebasaron el ámbito inmediato izamaleño y meridano. La cifra de peregrinos dada por Sierra O'Reilly pareciera privilegiar la primera opción y amerita realizarse trabajo de archivo para determinar cuál resultó ser el espacio regional del culto izamaleño. A su vez, Carrillo y Ancona, cuyo interés por el guadalupanismo empezó en 1887 al publicar una *Circular sobre la Coronación de Nuestra Señora de Guadalupe*[62] y una *Carta de actualidad sobre el milagro de la aparición Guadalupana en 1531*,[63] dejó también constancia de su devoción por la Virgen de Izamal, como se desprende de su correspondencia privada en una carta dirigida al sacerdote José María Bolio y a los demás miembros de la Junta colectora de Nuestra Señora de Izamal a raíz del reemplazo de las joyas que le habían sido robadas. En esta carta confesaba que tal gesto no era

[59] F. J. Fernández Repetto y G. M. Negroe Sierra, «De los cultos locales al culto nacional…», 2003, pp. 69-76.

[60] La materialización del mismo está en la trasformación de la meridana y colonial iglesia de San Cristóbal en lugar de culto a la Virgen de Guadalupe y de la bandera tricolor.

[61] C. Carrillo y Ancona, *Panegírico de Nuestra Señora de Guadalupe*…, 1895.

[62] C. Carrillo y Ancona, *Circular sobre la Coronación*…, 1887.

[63] C. Carrillo y Ancona, *Carta de actualidad sobre el milagro*…, 1887.

> […] nada para lo que le debemos a Nuestra Santísima Patrona la Inmaculada Virgen María en su celebrada Imagen que se venera en su Santuario de esa querida ciudad. ¡Ojalá me fuera dado cubrirla de oro y diamantes, erigirle una suntuosa Basílica y establecer para su culto perenne una Abadía y Colegiata de Canónicos justamente con colegios en donde poder educar a la juventud de uno y otro sexo en la piedad y ciencias para dicha y gloria de todo el pueblo yucateco![64]

De lo que no cabe duda es que a corto plazo la intermediación pastoral del obispo Carrillo y Ancona se inscribió en la lógica de la integración definitiva de Yucatán a la República mexicana.[65]Con la publicación de su *Panegírico de Nuestra Señora de Guadalupe en la singular y solemne fiesta de su Coronación, celebrada el 12 de octubre de 1895 en su nacional e insigne Colegiata de México* (1895), texto que fue incluido en el *Álbum* editado para la ocasión en México,[66]se convirtió en un decidido defensor del milagro guadalupano y de su expansión geográfica a lo largo de todo el territorio peninsular como elemento de integración nacional, aunque en el seno de la jerarquía católica mexicana no hubiese todavía unanimidad en ello.[67] Este hecho coadyuvó a que, hoy día, la Virgen de Izamal haya perdido su dimensión regionalista.

[64] C. Carrillo y Ancona, *Libro copiador de cartas*…, 1895.

[65] Solo a partir de octubre de 1890 Carrillo y Ancona empezó a tener una relación epistolar estrecha con el Prebendo de la Villa de Guadalupe, el canónigo Fortino Hipólito Vera Talonía, quien luego pasó a ser primer obispo de Cuernavaca. Véase J. F. Camargo Sosa, *Crescencio Carrillo y Ancona...*, 2006, pp. 226-227, notas 229 y 230.

[66] *Álbum de la Coronación de la santísima Virgen de Guadalupe*…, 1895, pp. 10-18.

[67] Adriana Roche me recuerda que había otro sector, igualmente fuerte, que se oponía a esta idea y que contaba hasta ese momento con la simpatía de Roma, entonces poco afecta a legitimar cultos nacionales como el guadalupano. Comunicación escrita, Campeche, 3 de mayo de 2009.

¿Por qué quemar santos? El furor iconoclasta en el Chiapas posrevolucionario

Miguel Lisbona Guillén
PROIMMSE-IIA
Universidad Nacional Autónoma de México

Se puede decir, parodiando,
que la culpa fue del tiempo, mas no de don Victórico.
Provincia, n. 14, 1950, pp. 12-13.

Introducción

Uno de los hechos contemporáneos más recordados y convertidos en historia oral chiapaneca es el conocido como la «quema de santos» o la época de los «quemasantos», estos últimos identificados con personas concretas y, casi siempre, procedentes de fuera de las fronteras territoriales de los municipios o localidades que vivieron tales acontecimientos. La historia dota de una cronología a estos hechos, referida al periodo donde el coronel Victórico R. Grajales fue gobernador del estado, entre 1932 y 1936. Lo anterior no significa que gobernantes anteriores o posteriores a Grajales no asumieran el discurso anticlerical como propio, hecho que ocurrió en el último informe de Raymundo E. Enríquez donde se señalaba que, atendiendo a la «difusión de la cultura revolucionaria», se pretendía «desarraigar las costumbres fanáticas del pasado [...] para destruir los prejuicios que obstaculizan el completo desarrollo de nuestro pueblo»;[1] o en el de Amador Coutiño, sustituto del coronel Grajales, quien desde un análisis cercano al biologismo eugenista en boga, culpaba de la delincuencia «de nuestros aborígenes» a sus «ancestrales preocupaciones teogónicas, fanatismos venidos

[1] AHE, *Informes de Gobernadores*, Raymundo E. Enríquez, 1932, pp. 5-6.

de tiempos anteriores a la conquista y mixtificados por las falsas y engañosas doctrinas de los catequistas religiosos».[2]

A pesar de lo anterior, la destrucción de imágenes de culto, así como de otros símbolos considerados sagrados durante el mandato de Victórico R. Grajales, no es un caso excepcional de Chiapas, como ha sido demostrado con solvencia por otros estudios de carácter nacional,[3] sin embargo, lo que parece todavía cuestionable es el origen de este furor hacia la imaginería sacra por parte del gobernante chiapaneco y de sus funcionarios. Es evidente que una lectura política, la que principalmente se ha realizado de estas acciones,[4] relaciona los hechos con imposiciones de políticos nacionales representados con mayor nitidez por el jefe máximo, Plutarco Elías Calles, quien, siendo el poder tras la sombra de varios presidentes de la República, dio un famoso discurso en Jalisco (1934), conocido como el «Grito de Guadalajara», con el que pretendía continuar las acciones anticlericales tras la firma de los acuerdos con la Iglesia católica una vez finalizada la guerra cristera. Igualmente, se han hecho presentes afirmaciones que sustentan la campaña anticlerical del político chiapaneco como imitación o seguimiento de la que realizó el gobernador Tomás Garrido Canabal en el estado de Tabasco, territorio que fue considerado, en la época de estudio, laboratorio de la Revolución mexicana en el sureste del país.[5]

El discurso mencionado en el párrafo anterior afirmaba que la revolución no había terminado, sino que iniciaba un nuevo periodo «que yo llamaría el periodo revolucionario psicológico: debemos entrar y apoderarnos de las conciencias de la niñez, de las conciencias de la juventud, porque son y deben pertenecer a la revolución [...] desterrar los prejuicios y formar la nueva alma nacional».[6] Muchos gobernantes del país, alentados por tales diatribas, o simplemente como continuidad de las acciones que ya venían llevando a cabo, siguieron con su labor considerada desfanatizadora, ejemplo que se observa con claridad en los años en que el coronel Grajales fue máximo mandatario de Chiapas. Esta certeza innegable no resta dificultades a la hora de aclarar las motivaciones del mandatario o de los mismos líderes políticos que realizaron esta labor en otros estados de la República. Por ello, no resulta una sorpresa que años después de la quema de santos todavía algunas publicaciones periódicas especularan sobre este asunto. *El Látigo*

[2] AHE, *Informes de Gobernadores*, Amador Coutiño C., 1936, p. 10.

[3] A. A. Bantjes, «Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary México...», 1997.

[4] Véanse J. Ríos, *Siglo XX: muerte y resurrección*..., 2002 y M. Lisbona Guillén, *Persecución religiosa en Chiapas*..., 2008.

[5] Véase C. Martínez Assad, *El laboratorio de la revolución*..., 1984.

[6] L. Meyer, R. Segovia y A. Lajous, *Historia de la Revolución Mexicana, 1928-1934*..., 1981, t. XIII, p. 178.



EL LATIGO

—Periodico al servicio de la ciudadania Chiapaneca—

Los pueblos tienen los gobiernos que se merecen
Alvaro López

NUM 1 | AÑO 1 | TUXTLA GUTIERREZ, CHIS., MARZO DE 194[illegible] | DIRECTOR Y JEFE BARDOMIANO TONDOPO

Quienes Quemaron los Santos...,?

—

El pueblo chiapaneco, como el pueblo mexicano, es católico en un noventa y nueve nueve décimos por ciento.

Es la religión que nos han venido legando, de generación en generación, nuestros ancestros, porque ella significa moral; significa fé y esperanza, significa espiritualidad.

Y la religión católica es el sentimiento arraigado en todos nuestros espíritus y en nuestros corazones.

En 1935, el grajalismo, emulando al nefasto Tomás Garrido Canabal de Tabasco, se dedicó a combatir el sentimiento católico de nuestro pueblo.

Los pistoleros al servicio de Victórico R. Grajales, recorrieron campos y ciudades, montes y valles, saqueando las iglesias y quemando los santos.

Hacían piras enormes para acabar con los santos y para acabar la religión católica, ante los ojos y los espíritus espantados de nuestras mujeres y de nuestros hombres católicos.

Sin embargo, el pueblo guarda aún en lo más recóndito de su corazón a los autores de esa barbarie. Los tiene señalados con índice de fuego. Uno de ellos fué Heraclio Zepeda Lara, su hermano Manuel Zepeda Lara y muchos más que ahora están dirigiendo la campaña grajalista.

La intención de estos malos católicos es volver al Poder y seguir quemando los santos.

El pueblo chiapaneco es católico y como pueblo católico, repudia a quienes han intentado exterminar su más caro sentimiento religioso.

Liga de Defensa de la Fé Católica.

Figura 1. Interrogantes sobre la quema de santos 1(Fuente: AHE, Hemeroteca, «¿Quiénes quemaron los santos?», *El látigo,* n. 1, año 1, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, marzo de 1948, p. 1).

¡QUEMA DE





DON VICTORICO, ¿CULPABLE?

12

Figura 2. Interrogantes sobre la quema de santos 2 (Fuente: AHE, Hemeroteca, «¡Quema de Santos!», *Provincia*, n. 14, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, enero-febrero de 1950, pp. 12-13).

SANTOS!





ENEMISTAD CON GARRIDO

13

(1948) en la primera página de su número inaugural publicó un texto signado por la Liga de Defensa de la Fe Católica en el que se interrogaba sobre «¿Quiénes Quemaron los Santos...?». La respuesta, precedida de la afirmación de que el «pueblo chiapaneco, como el pueblo mexicano, es católico en un noventa y nueve décimos por ciento», apuntaba a una emulación «al nefasto Garrido Canabal de Tabasco» y a «pistoleros al servicio de Victórico R. Grajales». Sin embargo, la campaña política que llevó a Francisco José Grajales Godoy a ocupar la gubernatura estatal (1948-1952) puso en tela de juicio, por los hechos antes narrados, a figuras políticas que habían participado en el gobierno del coronel Grajales, entre ellos los hermanos Eraclio y Manuel Zepeda Lara y «muchos más que ahora están dirigiendo la campaña grajalista» (véase Figura 1).[7]

La partidista afirmación anterior no resta validez a las interrogaciones que se prolongaron años más tarde, como lo confirmó la revista *Provincia* (1950). En ella se dice, tras narrar brevemente las quemas que se celebraron en distintos puntos del estado el día 20 de noviembre de 1934 y afirmar que «El H. Congreso de la Unión envió al gobernador de Chiapas un voto de adhesión y solidaridad por la labor desfanatizadora que con toda honradez había emprendido», que «el coronel Grajales fue ajeno a dicho acto de vandalismo». Es decir, mucho después de lo ocurrido se exoneraba al gobernador en turno de toda responsabilidad porque cuando ocurrió la principal quema de santos «se hallaba fuera de Chiapas», al mismo tiempo que se denostaba el argumento de la imitación a lo realizado por Tomás Garrido Canabal en Tabasco. Esto último se debía a una «cierta enemistad» entre ellos y a que el gobernador chiapaneco «no sentía simpatía alguna por un grupo de "camisas rojas" que se formó aquí y que tomó parte activa en la destrucción de imágenes del culto católico». En definitiva:

> Estando ausente don Victórico circuló una orden firmada por un personaje segundón en la que se obligaba, bajo la pena del cese inmediato a todos los empleados que tenían que llevar un «fetiche» para que fuera quemado en el Día de la Revolución. Empleados y maestros cumplieron con la disposición llevando las imágenes más antiguas y deterioradas para destinarlas a la pira (véase Figura 2).[8]

[7] AHE, Hemeroteca, «Quiénes Quemaron los Santos?» *El Látigo*, n. 1, Tuxtla Gutiérrez, marzo de 1948, p. 1.

[8] AHE, Hemeroteca, *Provincia. Revista de Chiapas*, n. 14, Tuxtla Gutiérrez, enero-febrero de 1950, pp. 12-13.

La preocupación por discernir quién o quiénes fueron los responsables, al mismo tiempo que se detectan las posibles influencias externas recibidas por los políticos locales, no ha sido un campo vedado para los historiadores. En este capítulo no se descifran tales claves, alguna ya expuesta en un trabajo previo donde se considera de fundamental relevancia para la campaña anticlerical la imposición vertical «que se filtró desde la cúspide», desde las élites políticas nacionales,[9] como lo afirmó Knight.[10] Otras claves quedan pendientes, como la relación entre Victórico R. Grajales y Tomás Garrido Canabal, gobernantes de Chiapas y Tabasco en aquellos años.

El interés de este trabajo se centra en trascender la interpretación meramente política para incrustar los fenómenos ocurridos en suelo chiapaneco en una lectura que tome a los objetos de culto destruidos como guía de análisis. Este intento exegético volverá al aspecto político en su parte final, aunque con una intención menos centrada en los gobernantes y más en las posibles causas y consecuencias de los actos realizados. La intención no es novedosa dado que Jean Meyer, en su artículo «El anticlerical revolucionario, 1910-1940. Un ensayo de empatía histórica», orientaba el análisis del anticlericalismo desde la perspectiva de la «historia de la cultura, de las mentalidades y de la religión» más que desde la historia política o social.[11] En buena medida, claves de interpretación que él aporta son consideradas en las siguientes páginas, al igual que las expresadas por Adrian A. Bantjes, quien en sus estudios ha destacado la necesidad de insertar estos fenómenos iconoclastas en la pretensión de la clase política en el poder, durante las décadas de los veinte y los treinta, de realizar «una auténtica revolución cultural» que destruyera el viejo México para construir una nueva sociedad, un nuevo mexicano.[12] Tal afirmación, poco discutida para el tema de estudio, no empaña la pretensión de incidir con mayor insistencia en la iconoclastia como forma de enlazar los hechos ocurridos en el pasado con los del presente, tomando como punto nodal la imaginería católica. Los fetiches o ídolos en el lenguaje del periodo estudiado en México y que, como gusta recordar Bantjes,[13] son términos familiares a la Revolución francesa, también formaron parte de las diatribas coloniales e incluso se han prolongado hasta años muy recientes, pero en todos los casos han condensado la interpretación de la ignorancia o de las prácticas supersticiosas de los campesinos mexicanos y más concretamente de los indígenas.

[9] M. Lisbona Guillén, op. cit., 2008.
[10] A. Knight, *La Revolución Mexicana*..., 1996, p. 1050.
[11] J. Meyer, «El anticlerical revolucionario, 1910-1940...», 1993.
[12] A. A. Bantjes, *As if Jesus Walked on Earth*..., 1998, p. 6.
[13] A. A. Bantjes, «Burning Saints, Molding Minds... », 1994b, p. 268.

Para lograr el propósito del capítulo, se ha dividido el texto en tres apartados que pretenden dotar de coherencia explicativa a su contenido. El primero ejemplifica algunos hechos iconoclastas ocurridos en Chiapas que enlazan perfectamente con lo sucedido en el resto del país. En el segundo se discute el papel simbólico jugado por las imágenes sagradas en diversos contextos históricos e incluso geográficos. Por último, en el tercer apartado se propone una lectura de la quema de imágenes que trasciende la simple mirada política del fenómeno en el periodo posrevolucionario.

Iconoclastia en Chiapas: algunos ejemplos

El anticlericalismo del siglo XX en Chiapas puede decirse que inicia con la llegada a la entidad federativa de las tropas constitucionalistas en 1914, puesto que con anterioridad las confrontaciones bélicas y dialécticas entre las ciudades de Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de Las Casas no tuvieron consecuencias sacrofóbicas de relevancia. Sin embargo, la revolución venida de fuera sí trajo consigo un sinnúmero de reformas y decretos que afectaron al clero católico y a la libertad con la cual habían ejercido sus labores los miembros de la Iglesia, medidas que especialmente se institucionalizaron con la promulgación de la Constitución de 1917.[14] A pesar de ello, el arribo al poder de los mapaches, encabezados por el que sería gobernador Tiburcio Fernández Ruiz (1920-1924), permitió suavizar los ataques a la Iglesia y sobre todo constatar que el ejército carrancista fue el principal profanador de templos o de imágenes sacras en la segunda década del siglo pasado, tal como lo aseveró Prudencio Moscoso.[15]

Estos incipientes brotes iconoclastas, surgidos de un ejército considerado invasor por buena parte de la población local, no tuvieron una real continuidad hasta muchos años después, cuando el coronel Victórico R. Grajales ocupó la gubernatura de Chiapas. Las destrucciones de cruces en los tejados de las casas, las prohibiciones de procesiones públicas, el enmudecimiento de los campanarios o los cambios de nombre de localidades formaban parte del desmantelamiento identitario del territorio, del mundo simbólico de Chiapas considerado anclado en el pasado desde la perspectiva cultural. Tales acciones tienen una cercanía incuestionable con el proceso de individualización e interiorización del hecho religioso, situación que no resulta extraña si se conocen los nexos existentes. El caso de América Latina es sin-

[14] Para conocer con mayor detalle la política anticlerical de los años comprendidos entre 1910 y 1920, véase M. Lisbona Guillén, «Los inicios de la política anticlerical...», 2007.

[15] P. Moscoso Pastrana, *El pinedismo en Chiapas*..., 1960.

tomático desde el siglo XIX entre los políticos anticlericales y los grupos de librepensadores y masones, muy relacionados también con los incipientes grupos protestantes.

Por ello, no es de extrañar que una punta de lanza del furor iconoclasta la abriera un chiapaneco en los albores de la guerra cristera que azotaría el occidente de México. En concreto Juan M. Esponda atentó contra la Virgen de Guadalupe en Guadalajara el 14 de noviembre de 1921, atentado del que la Virgen salió sin daños materiales. Este chiapaneco, que era en el momento de cometer tal acto funcionario de la secretaría particular de la Presidencia de la República, «depositó en medio de un ramillete de flores un cartucho de dinamita, al pie de la imagen de la Virgen».[16] Lo anecdótico, que resalta Jean Meyer, se convierte en sintomático puesto que este personaje fue gobernador interino entre los años 1941 y 1942,[17] sustituyendo a Rafael Pascacio Gamboa,[18] y también gobernador electo desde el 1 de diciembre de 1944 al 18 de noviembre de 1946;[19] es decir, se trataba de un político profesional que representó con nitidez las pretensiones y la forma de actuar frente a la imaginería sacra.

Lo anterior presagiaba acciones contra las imágenes santas durante el periodo gobernado por Grajales, las cuales tuvieron un punto álgido coincidente con la celebración del aniversario de la Revolución el 20 de noviembre de 1934. Los robos y las profanaciones son los hechos delictivos más reiterados antes de pasar a las incineraciones. Por ejemplo, en San Cristóbal de Las Casas, un reporte personal dirigido al gobernador señalaba tanto el hurto de una imagen en la finca El Trapiche —que se presuponía estaba en la inspección de la policía de la ciudad alteña— como la quema de «todas las imágenes del templo».[20] Una circunstancia similar de robo de imágenes la reportó el presidente municipal de Terán cuando afirmó que un grupo de hombres «armados y uniformados» se introdujo en la ermita de Juan Crispín y después de destruir los camarines se apropió de las imágenes que resguardaban, no sin registrar que se formó una «fuerte balacera» antes de huir rumbo a la capital del estado.[21]

Algo parecido ocurre cuando encargados del templo parroquial de Comitán, en supuesta representación de los vecinos del municipio, dirigen una

[16] J. Meyer, *La Cristiada*..., 1998, t. II, p. 119.

[17] Fue diputado local en la XXXV legislatura electa en 1932. Véase C. Ruiz Abreu (coord.), *Historia del H. Congreso*..., t. II, 1994, p. 92.

[18] Véase H. López Sánchez, *Apuntes históricos*..., 1960, t. II, pp. 1076-1077.

[19] C. Ruiz Abreu, op. cit., p. 119.

[20] AGE, Asuntos Religiosos, zona VI, Carmelina S. viuda de Cabrera al gobernador de Chiapas, San Cristóbal Las Casas, 7 de enero y 17 de enero de 1932.

[21] AGE, Asuntos Religiosos, zona IV, el presidente municipal, Jesús E. Solís, al secretario general de gobierno, Terán, 12 de marzo de 1932.

carta a la Secretaría de Hacienda federal. En ella narran cómo la «policía se apoderó de las llaves del supracitado templo con el pretexto de repicar con motivo de la fiesta de este mes, y en las primeras horas del mismo día, a escondidas, fueron extraídas varias imágenes del interior del referido templo y escondidas en la Comandancia de Policía». La descripción continúa expresando que las imágenes se incineraron frente al palacio municipal ante varias autoridades sin haber tomado en cuenta a los miembros de la junta de vecinos.[22]

En los tres casos expuestos como ejemplo, el robo antecede o va unido a la profanación o destrucción de imágenes, al mismo tiempo que los participantes en tales actos se caracterizan por portar uniformes, es decir, por representar el orden público del gobierno en turno. Lo ocurrido en Comitán concuerda con la quema de santos más extendida en la geografía chiapaneca, la llevada a cabo el 20 de noviembre de 1934. Ejemplos documentales ilustran la misma, aunque varios de estos, como ya se mencionó, anticipan lo ocurrido en noviembre, ello como preámbulo para mostrar las acciones emprendidas por la ciudadanía en su afán por evitar la quema o por salvar las imágenes.

La prensa gobiernista del periodo fue la principal encargada de divulgar las quemas en distintos puntos de la geografía chiapaneca: en plena plaza de la colonia Lázaro Cárdenas del municipio de Chiapilla se quemaron tres cruces y un cristo;[23] en la colonia Luis Espinosa catorce santos fueron incinerados, mientras que en su cabecera municipal, Villa Carranza, el patio de la escuela fue el lugar escogido para la quema de doce santos.[24] Algo similar ocurrió en la colonia Venustiano Carranza de Jiquipilas, donde:

> Reunidos en el salón que ocupa la Escuela los CC. que habitan dicha Colonia y los miembros del Sub Comité Municipal del PNR [Partido Nacional Revolucionario] quienes escucharon con atención las frases del compañero Félix R. Abadía, quien hizo sentir y entender el error en que hemos vivido fanatizados estando con el clero, una vez compenetrados del contenido de esta conferencia y entre vivas al compañero Abadía, resultó el también compañero Antonio Espinosa ofreciendo para ser quemados, un San Antonio, una Virgen de Guadalupe y un San Juan, acto que secundaron los compañeros siguientes: Leonel Pérez entregó un niño de Atocha, Javier López un San Francisco, José M. Cruz,

[22] AHD, IV, C.5, Comitán, Ignacio L. Figueroa, director general de la secretaría de hacienda y crédito público al jefe de la oficina federal de hacienda en San Cristóbal de Las Casas, México, 15 de diciembre de 1934.

[23] AHE, Hemeroteca, «Ídolos quemados...», *La Vanguardia*, n. 270, Tuxtla Gutiérrez, 8 de julio de 1934, p. 1.

[24] AHE, Hemeroteca, *La Vanguardia*, n. 271, Tuxtla Gutiérrez 15 de julio de 1934, p. 8 y n. 272, Tuxtla Gutiérrez, 22 de julio de 1934, p. 4.

> entregó una Virgen de Concepción, José Adán Pérez, entregó una Santa Rita, el niño Ercilio Espinosa, entregó un Niño de Atocha y Rafael Pérez, una imagen de Guadalupe. Acto seguido fueron quemados dichos Santos en el patio de la Escuela, en presencia de la Niñez Escolar; así como reunida toda la Colonia.[25]

Para el caso de Chiapa de Corzo, la información registrada solo apunta el número de «78 fetiches» quemados,[26] aunque en otro texto se indica que las imágenes sacadas de los templos se llevaron «al Sumidero donde se les incineró».[27] El número de santos no se precisó para Copainalá, aunque sí se indica que la incineración fue «por iniciativa ciudadanos socialistas esta población, que espontáneamente cedieron "fetiches" como demostración su condenación a prejuicios»[28]. Más extensas son, sin embargo, las descripciones realizadas sobre lo ocurrido en los municipios de Tapilula y Pueblo Nuevo Solistahuacán, aunque la de este último se refiera a la localidad de Rincón Chamula. Para el caso tapilulteco la nota de prensa señala que:

> Ante la populosa y elevada ideología de desfanatización que el Coronel Grajales viene desarrollando en el Estado, aquí también por esta comarca nos hemos congregado los elementos de ideas afines, para la misma campaña, con tal motivo, se han incinerado numerosos santos, que por muchos años atrás han servido a la clerigalla de instrumento para el más fácil esquilmo de las clases humildes. Comprendiendo que este procedimiento es de salud pública, me permito adjuntarle copias de lo actuado, para que si lo juzga usted oportuno, aparezca en las columnas de su simpático periódico.[29]

También en Rincón Chamula la quema se realizó antes de la celebración del aniversario de la Revolución, en concreto el día 18 de noviembre. La composición de los presentes coincide bastante con ejemplos anteriores: maestros, autoridades municipales y alumnos del lugar. En la nota periodística destaca la alusión a algún tipo de orden recibida para realizar la quema: «El Maestro Julio Cundapí, hizo uso de la palabra felicitándonos calurosamente por haber obedecido las indicaciones que se nos hicieron, que servirá de estímulo para los pueblos fanáticos que no quieran llevar a cabo las dis-

[25] AHE, Hemeroteca, *Liberación*, n. 1, Tuxtla Gutiérrez, 29 de julio de 1934, pp. 1/8.

[26] AHE, Hemeroteca, «Ejemplo digno de imitarse», *Liberación*, n. 15, Tuxtla Gutiérrez, 11 de noviembre de 1934, p. 4.

[27] AHE, Hemeroteca, «¡Quema de Santos!», *Provincia*, n. 14, Tuxtla Gutiérrez, enero-febrero de 1950, pp. 12-13.

[28] AHE, Hemeroteca, *Liberación*, n. 18, Tuxtla Gutiérrez, 2 de diciembre de 1934, p. 8.

[29] AHE, Hemeroteca, *Liberación*, n. 19, Tuxtla Gutiérrez, 9 de diciembre de 1934, p. 2.

posiciones de los líderes Revolucionarios, en quienes la Patria ha confiado sus destinos para hacerla fuerte y poderosa».[30]

La cita precedente facilita comprender la publicación de listas de personas que «entregaron fetiches» para su quema en la prensa local:[31]

> Con fecha 27 de noviembre ppdo. el Lic. Enrique M. López, entregó para su quema, tres fetiches de bulto, que en términos clericales, se llama "Sagrada Familia". Se felicita a dicho camarada por el ejemplo digno de imitarse que ha dado, contribuyendo a la desfanatización del pueblo.[32]

Ejemplos de las quemas pueden seguirse en otros lugares de Chiapas. En Yajalón, por ejemplo, varias mujeres informaron al poder ejecutivo estatal de los hechos acontecidos durante el periodo. Según su descripción, el presidente municipal sustituto junto al secretario, el tesorero y miembros de la policía local incineraron, en medio de una borrachera, «santos» de la iglesia de «Santiago». Entre tales santos se «encontraban muchos de escultura finísima y de mucho valor», además de afirmar que se dedicaron a «derrumbar un ciprés varios altares etc a fuerza de hachazos y hechar [sic] toda aquella madera finísima al fuego y repartir entre sus amistades todos los cristales que no se rompieron y a desaparecer toda clase de alhajas que en el templo se conservaban, dejando aquello un escombro de lo más triste».[33]

Uno de los episodios más conocidos de las quemas tuvo lugar en la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez, donde, según una narración posterior, «un grupo de exaltados, entre los que figuraban personas que ocupaban cargos públicos de importancia, se introdujo a la iglesia principal de Tuxtla, la de San Marcos, para sacar las imágenes del culto católico y prenderles fuego en un acto público que tuvo por marco el parque central»,[34] mencionándose también que el cura cismático José Ramírez renegó de sus hábitos.[35]

[30] AHE, Hemeroteca, «Notable Evolución en Nuestros Pueblos Indígenas», *Liberación*, n. 18, Tuxtla Gutiérrez, 2 de diciembre de 1934, p. 2.

[31] AHE, Hemeroteca, *Liberación*, n. 17, Tuxtla Gutiérrez, 25 de noviembre de 1934, p. 7.

[32] AHE, Hemeroteca, «Sigue la entrega de fetiches», *Liberación*, n. 18, Tuxtla Gutiérrez, 2 de diciembre de 1934, p. 7.

[33] AGN, Galería 3, Fondo Lázaro Cárdenas, caja 981, exp. 562.4/92, Manuela Gutiérrez et al. al presidente de la República, Yajalón, 1 de agosto de 1935.

[34] AHE, Hemeroteca, «¡Quema de Santos!», *Provincia*, n. 14, Tuxtla Gutiérrez, enero-febrero de 1950, pp. 12-13.

[35] Véase para mayor información de este acto el capítulo V de M. Lisbona Guillén, op. cit., 2008.

Incluso para ilustrar estos actos se compusieron piezas musicales, como el corrido atribuido al campesino Víctor Santos de la colonia agraria Luis Espinosa:

> Señores pongan cuidado;
> Los voy a poner al tanto
> Que el merito dos de julio
> Quemamos virgen y santos [...].
> Fue un acto muy bien hecho
> Lo que se vio en este día,
> Pues al quemarse los santos
> Se tomaron fotografías.
> Catorce santos se ardieron
> Convirtiéndose en carbón,
> [...].[36]

Ejemplos como los presentados pueden seguirse por diversos puntos de la geografía chiapaneca. Sin embargo, más que realizar un exhaustivo recuento de los mismos, interesa preguntarse ¿qué reacciones se produjeron a estos actos entre la población creyente? y ¿qué aspectos resultan similares a los ocurridos en otras partes del país?

Con respecto a las reacciones, algunas son bastante conocidas y se mencionarán con mayor atención en el siguiente apartado, mientras que otras han sido menos tratadas, como ha ocurrido con los brotes de violencia.

Un caso de esta naturaleza se suscitó en el municipio de Huixtla, en el Soconusco. El presidente de la República fue informado de medidas tomadas por la población para evitar la quema de las imágenes, en concreto se llevó a cabo una manifestación que «fue disuelta a balazos por las Autoridades Municipales, habiendo resultado muertos y heridos entre los manifestantes». Tal comunicación tuvo como consecuencia que el secretario de gobernación solicitara informes al gobernador de Chiapas.[37] Estos brotes de violencia no eran extraños en este periodo, como se comprobó en el entonces municipio de Terán o en diversas localidades del territorio chiapaneco.[38]

[36] AHE, Hemeroteca, «Corrido desfanatizador», *La Vanguardia*, n. 272, Tuxtla Gutiérrez, 22 de julio de 1934, p. 8.

[37] AGN, Galería 3, Fondo Lázaro Cárdenas, caja 912, exp. 547.1/4, Martiro Torres al presidente de la República, Huixtla, 2 de diciembre de 1934 y J. de Bojórquez, secretario de gobernación al gobernador de Chiapas, México, 15 de enero de 1935.

[38] La prensa se hizo eco en 1933 de otros casos de violencia en Villa Las Rosas y Simojovel. Véase AHE, Hemeroteca, «Los fanáticos alteraron el orden en Villa Las Rosas y Simojovel», *La Vanguardia*, n. 206, Tuxtla Gutiérrez, 19 de marzo de 1933, p. 1.

Otra forma de confrontación fue la demanda de responsabilidades legales, como se suscitó en Comitán, caso arriba mencionado. En dicho municipio se pidió a la Secretaría de Hacienda y Crédito Público Federal, encargada de los templos, que se averiguara quién o quiénes habían sido los responsables de la destrucción de los objetos de culto, así como se solicitaba la entrega del recinto sagrado a la junta vecinal encargada del mismo.[39] Quejas de esta naturaleza aparecen también en la descripción de la clausura del templo de Ocozocoautla y la quema de santos consecuente.[40]

Estas protestas se hicieron extensivas a la forma en que eran nombrados los presidentes municipales locales y a su catadura moral. Una de ellas se observa en Yajalón, ejemplo también expuesto con anterioridad, donde las firmantes, para curarse en salud, aseguraban que efectuaban tal denuncia no porque «en nuestro fondo exista el fanatismo, no, sino que lo hacemos para que los hombres que vienen a manejar estos pueblos tengan moralidad y respeto al derecho ajeno».[41]

Esta misma queja la manifiestan las católicas de Ocosingo al considerar el actuar de su munícipe como una imposición:

> [...] sacó las imágenes del único templo de esta población y en plena Plaza pública las quemó entre el pánico y la consternación del pueblo en masa, cuyo salvaje atentado lo llevó a efecto con ayuda de Magín García, Belisario Navarro, Ciro Pinto, Ezequiel Ruiz, Carlos Solórzano, Antonio Ballinas, Plácido Flores y otros, la mayor parte de fuera de la población y por consiguiente sin los afectos del terruño.

Incluso los firmantes demuestran poseer un conocimiento suficiente, o una buena asesoría, para discernir de las instancias gubernamentales a las que deben dirigirse, ya que al hacerlo a la Oficina Federal de Hacienda, situada en Comitán, critican el acto de la quema por tratarse de imágenes que «pertenecen a la Nación, entre ellas varias de valor artístico incalculable».[42]

[39] AHD, IV, C.5, Comitán, Ignacio L. Figueroa, director general de la secretaría de hacienda y crédito público al jefe de la oficina federal de hacienda en San Cristóbal Las Casas, México, 15 de diciembre de 1934.

[40] AGN, Galería 3, Fondo Lázaro Cárdenas, caja 918, exp. 547.4/169, Luciano Hernández et al. al presidente de la República, Ocozocoautla de Espinosa, 7 de julio de 1935.

[41] AGN, Galería 3, Fondo Lázaro Cárdenas, caja 981, exp. 562.4/92, Manuela Gutiérrez et al. al presidente de la República, Yajalón, 1 de agosto de 1935.

[42] AHD, sin clasificar, Ocosingo, el jefe de la oficina federal de hacienda en Comitán, Baldomero Dávila, al agente del ministerio público federal, Comitán, 18 de febrero de 1935.

Por supuesto, la memoria de la población chiapaneca, en sus pueblos y ciudades, está surcada de referencias a la época de los quemasantos y a los castigos que recibieron quienes participaron en aquellos actos, castigos nada desdeñables si se les aplica una mirada antropológica, como se verá más adelante. Pero dos aspectos sobresalen en esta memoria, el primero es la forma en que escondieron los santos, y el segundo es quiénes participaron en la incineración de las imágenes y por qué lo hicieron.

En cuanto al primero, es reiterativa la mención al ocultamiento de las imágenes sagradas en casas particulares, cerros o cuevas,[43] trasportadas sin que las autoridades gubernamentales pudieran detectarlas.[44] En cuanto al segundo, la coincidencia se extiende tanto a la procedencia de los quemasantos, siempre o casi siempre ajenos a sus localidades, y también a las motivaciones, incrustadas en las directrices marcadas por el gobierno en turno:

> Entonces Don Plutarco Elías Calles con la colaboración de quien siempre estuvo cerca de él, Don Emilio Portes Gil, que tampoco era católico, creo yo, estaba con la idea de acabar con la Iglesia católica y entonces era obligatorio de todos los que trabajaban, los funcionarios públicos que trabajaban en cualquier oficina, en los programas, en los festivales, por ejemplo, el cinco de mayo, y decía incineración de efigies, se pedía que llevaran todos sus santos, y les decían que llevaran todos sus santos a que los incineraran, era el primer número del festival. Para recibir un empleo les preguntaban: ¿ya quemaste tu santo? ¡Ah no! Entonces va'ste a quemar su santo, todos los que reciban un empleo tenían que quemar su santo, hubo uno que le pidió a su mamá —¡ya aquí está, quémalo!— Ahí quedó, después ahí iba a pedir perdón a la imagen que había quemado.[45]

Es decir, tanto los recuerdos de personas entrevistadas como las mismas descripciones de la época concuerdan en responder a la segunda interrogante planteada en párrafos anteriores. Quienes participaron en la quema de santos eran ciudadanos involucrados política o laboralmente con el gobierno en turno: policías, funcionarios municipales, miembros del PNR, maestros, «socialistas» o «camaradas». Esta afirmación concuerda con las referencias donde se menciona que acataban órdenes recibidas y empata con la hipótesis manejada al inicio de este texto donde se señala que la campaña anticlerical fue una imposición desde arriba, desde los grupos de poder que

[43] Nada ajeno a lo que ocurrió durante el periodo colonial. Véase S. Gruzinski, *La guerra de las imágenes*..., 2003, p. 63.

[44] Algunas referencias pueden seguirse en la obra de M. Lisbona Guillén, *Persecución religiosa*..., 2008, cap. II.

[45] Entrevista con el profesor Federico Ruiz Salazar, San Cristóbal de Las Casas, 8 de febrero de 2005.

la trasladaron a sus allegados políticos para llevarla a la práctica, y el caso de la quema de santos es el mejor ejemplo de ello.

A esto hay que añadir otro elemento más, que es la ubicación física de las quemas. La plaza pública o el patio escolar fueron los espacios donde se llevó a cabo la incineración de las imágenes sagradas. El último lugar constituía el nuevo referente simbólico de la sociedad basada en principios científicos que se pretendía construir, mientras que la plaza principal de la localidad remitía a las actividades rituales sagradas y, por ende, a los escarnios públicos que desde la época colonial habían vivido sobre todo los indígenas. Era también el lugar donde los «ídolos» habían sufrido la misma suerte que en el siglo XX tuvieron las imágenes católicas.[46]

Estos ejemplos, que sitúan las acciones iconoclastas vividas en Chiapas como parte de las ocurridas en el resto del país, fueron claramente reseñados en un informe privado encargado por Lázaro Cárdenas para conocer el desempeño como gobernante del coronel chiapaneco y, a través de él, poder justificar su defenestración como máximo mandatario de la entidad. En tal escrito se consideraba como «Cosas buenas que ha hecho: [...] ha seguido desfanatizando a las mazas [sic], ordenando la quema de fetiches y logrando desterrar a todos los buitres de sotana».[47] Es decir, en dicho aspecto había cumplido las directrices nacionales, aunque no le sirvieran tales acciones para evitar su caída como gobernador. Curiosamente el informe fue redactado por el Capitán Segundo de Caballería, Gustavo López Gutiérrez, autor de uno de los trabajos históricos pioneros sobre la Revolución mexicana en Chiapas.[48]

Señalar los hechos ocurridos en Chiapas y conectarlos con los acaecidos en otros estados de México no impide escrutar más en la línea planteada en la introducción de este trabajo; aquella que toma a los objetos de culto destruidos como guía de análisis. Esto no quiere decir que se desconozcan los hechos políticos, sino que, por el contrario, se les otorga una mayor comprensión al enlazar la iconoclastia con motivaciones profundas que en muchos casos se expresaran en términos políticos.[49]

[46] Para diversos ejemplos coloniales, véanse los referidos por A. Megged, *Cambio y persistencia*..., 2008, pp. 41, 59 y 215.

[47] AGN, Fondo Lázaro Cárdenas, vol. 778, exp. 542.1/20, Gustavo López Gutiérrez a Lázaro Cárdenas, Tuxtla Gutiérrez, 1 de enero de 1935, p. 12.

[48] G. López Gutiérrez, *Chiapas y sus epopeyas*..., 1939.

[49] Un claro ejemplo de esta expresión política contra las imágenes es el decreto 102 que reforma la Ley de Prevención Social del 20 de julio de 1934 en la cual pasan a ser considerados «mal vivientes y sometidos a las medidas de seguridad» los «fabricantes y expendedores de fetiches y estampas religiosas, así como los expendedores de libros, folletos o cualesquiera impresos por los que se pretenda inculcar prejuicios religiosos». Lo anterior, debido a que «los fetiches y estampas religiosas son los principales medios

El poder de las imágenes

*[...] estudia de desviar tu corazón de lo visible,
y traspásalo a lo invisible: porque los que siguen la sensualidad,
ensucian su conciencia y pierden la gracia de Dios.*
Tomás de Kempis, Imitación de Cristo, pp. 48-49.

El auténtico sentido de lo sagrado es el respeto religioso extendido a toda la creación [...] Cuando se convierte en un culto arcano reservado a lugares, cosas o imágenes privilegiados y falsamente misteriosos, es un truco, un engaño o un autoengaño, la habitación que se tiene a oscuras para impedir notar que dentro no hay nada y que el pretendido Dios es un fetiche. La idolatría que rebaja a Dios y lo divino a misterio de parque de atracciones es un enemigo de la religión.
Claudio Magris, «El agua y el desierto», en El infinito viajar, p. 256.

El epígrafe de Claudio Magris, escrito en el año 2004, no desentona con el contenido de la cita que le precede firmada por Tomás de Kempis en el siglo XV. Ambos no son excepciones, por supuesto, y podrían haber sido suscritos también por algún iconoclasta mexicano en el periodo posrevolucionario, sobre todo cuando se justificaba la quema de santos por no representar el verdadero sentido de la religión. Con tal afirmación no se pone en duda la capacidad narrativa del escritor italiano, sino que se reafirman las convicciones liberales[50] que muestra con amplitud en numerosas obras.[51] Dicha cita refleja una manera de entender lo sagrado, una forma de acercarse a las prácticas de culto que cuestiona el papel de las imágenes dentro de la concepción religiosa del mundo. Esta circunstancia no está exenta de la historia y por tal motivo se observa desde la construcción misma del liberalismo político hasta los debates conciliares de la Iglesia católica, pasando por su principal cisma vivido en el siglo XVI. Historia que tampoco es extraña en otras religiones monoteístas o, simplemente, aparece como reacción a la imaginería de cualquier tipo en lugares ajenos al cristianismo.[52] Es decir, las

de que se vale el clero católico para crear prejuicios y mantener a los pueblos maniatados y en estado de inconciencia», *Periódico Oficial del Estado de Chiapas*, t. LI, n. 48, 28 de noviembre de 1934, pp. 3-4.

[50] Recientemente lo dijo con claridad J. Meyer aplicado al caso mexicano: «El anticlericalismo jabino no es un apéndice fácilmente separable del liberalismo», *Pro Domo Mea*..., 2004, p. 12.

[51] Un ejemplo de ello es su libro *Utopía y desencanto*..., C. Magris, 2001.

[52] Véase J. Goody, *Representaciones y contradicciones*..., 1999.

imágenes, a pesar de que en esta obra solo interesa referir las relacionadas con el catolicismo, han causado problemas a la hora de ser comprendidas y analizadas dentro del contexto social en el que tienen sentido.[53]

Tal problema se incrusta también en la misma paradoja surgida de la vida de los santos, quienes adquieren la condición de venerables por su relación directa con lo sagrado y no porque los fieles sigan con dogmática precisión la liturgia o los condicionamientos de la Iglesia católica, la cual los santifica o los anatemiza dependiendo del uso de la imaginería que los perdura.[54] En cierta manera, la siguiente explicación puede ser entendida como una alegoría de tal circunstancia.

¿Cuál es el problema que plantea «lo visible», referido a lo religioso, y en concreto la imaginería católica? Tal parece, como lo afirma David Freedberg, que la cuestión radica en «la creencia en la superioridad moral y ética de la espiritualidad y de la divinidad que es abstraída de la materia en vez de presentada en la materia o representada por ella».[55] Este aspecto cobra especial vigor en el mundo occidental tras la reforma luterana y tiene en Calvino a uno de sus máximos exponentes. No en vano Alain Besançon señala que en dicho reformista confluyen dos corrientes de pensamiento: la primera, y más antigua, encuentra sus raíces en Orígenes y los Padres de la Iglesia, quienes conducen la imagen divina hacia un infinito lejano no fácilmente accesible a los humanos; la segunda, moderna, se aquilata bajo la luz de la razón con la idea de eliminar lo inútil para construir un templo espiritual más limpio y que dote de pureza al cristianismo, mientras que la Escritura se convierte en axioma.[56]

Por lo tanto, uno de los aspectos fundamentales a la hora de abordar las controversias sobre las imágenes, en este caso sagradas, se centra en el salto existente entre la materia con la que son representadas estas imágenes y lo que ellas representan. El dilema no consiste en la expresión artística en la cual aparecen —entiéndase escultura, pintura o grabado, por citar algunas— ni tampoco en la técnica o en los materiales utilizados; la cuestión trasciende también los posibles valores estéticos ciertos para una época o reconocidos con el trascurrir de los años como constatación de expresiones culturales de una sensibilidad epocal.

Este problema, puesto que así ha sido tratado y en el caso de estudio así se entendió, radica en el carácter alegórico de la imagen, algo nada ajeno a

[53] La obra de P. Brown, *The Cult of the Saints*…, 1981, aporta claves para comprender el surgimiento y el papel del culto a los santos en el primer cristianismo al final del Imperio romano.

[54] Véase D. Weinstein y R. M. Bell, *Saints and Society*…, 1982, p. 239.

[55] D. Freedberg, *El poder de las imágenes*..., 1989, p. 87.

[56] A. Besançon, *L'Image interdite*..., 1994, p. 349.

ese tropo que representa con forma humana o como objeto una idea abstracta. La alegoría, entonces, se convierte en una herramienta de conocimiento y pone en marcha el razonamiento analógico tan caro a los seres humanos. En definitiva, muchas de las imágenes católicas veneradas en el mundo pasan «a ser lo que se cree que representa[n]», con lo cual se produce una «fusión de signo y significado»[57], lo que se observa con más nitidez donde los llamados a la espiritualidad tuvieron menor eco.

La alegoría dota de posibilidad de encarnación al signo, convirtiéndolo en muchos casos en lo que significa. Si esto es así, la eficacia simbólica se encuentra en la imagen misma, imagen que es resultado de la fusión con lo que representa. En esa fusión, como destaca Freedberg, es donde las imágenes han causado controversia y oposición por parte de sus perseguidores; allí donde los creyentes establecen su real poder.[58] Este es el motivo por el cual la imagen de culto, o el objeto milagroso, «actúa como si el cuerpo original estuviera presente, pero la dificultad estriba en captar desde un punto de vista cognoscitivo ese "como si"»[59], dificultad que no ha sido ajena, a lo largo de la historia, «al viejo temor a la idolatría».[60]

Besançon, tomando como referencia la Biblia, señala que el uso del concepto «ídolo» ha dado una definición estable y precisa del mismo, «elle est l'image, la statue ou le symbole d'une divinité fausse», aunque en su sentido más preciso ídolo «implique la représentation d'une divinité fausse à laquelle on rend le culte réservé au vrai Dieu».[61] Si el ídolo es el peligro por su carácter de representación falsa, la iconoclastia, que representa la destrucción de estos supuestos ídolos, tendría al menos dos orígenes conceptuales para su justificación: uno relacionado con el carácter humano de su manufactura que le impide ser cabalmente una divinidad —aunque hay que tomar en cuenta las múltiples apariciones que no dotan de autor a la imagen— y otro

[57] D. Freedberg, op. cit., pp. 49-50. A. A. Bantjes también utiliza a dicho autor cuando señala la diferenciación entre signo y significado para explicar la destrucción de imágenes en el caso mexicano y más concretamente en el estado de Sonora gobernado por Rodolfo Elías, hijo de Plutarco Elías Calles. Véanse A. A. Bantjes, op. cit., 1994b, p. 268 y *As if Jesus Walked on Earth*..., op. cit., 1998.

[58] D. Freedberg, op. cit., pp. 30/46-49.

[59] Ibíd., p. 448.

[60] Ibíd., p. 30.

[61] La traducción es mía: «ella es la imagen, la estatua o el símbolo de una divinidad falsa», «implica la representación de una divinidad falsa a la cual se rinde el culto reservado al verdadero Dios», A. Besançon, op. cit., pp. 127-128.

que señala imposible que la representación traduzca la divinidad,[62] ya que «le divin est trop hau et trop loin».[63]

Si las referencias que construyen este texto están extraídas básicamente del periodo posrevolucionario de México, y en concreto de Chiapas, eso no es óbice para mostrar que el temor a la idolatría por parte de los conquistadores hispanos ha ilustrado gran parte de los estudios que abordan el periodo colonial de la hoy entidad federativa mexicana,[64] al mismo tiempo que ha suscitado debates teóricos teñidos de la idea decimonónica de supervivencia cuando se piensa en las imágenes católicas y lo que representan para los creyentes, especialmente si estos son indígenas. Serge Gruzinski, al explorar lo que denomina idoloclastia de los conquistadores a su llegada al Nuevo Mundo, destaca cómo la destrucción de los ídolos americanos fue entendida como una «espectacular descontaminación»[65], la cual no podía eliminar el papel de las imágenes sino el de los considerados ídolos, puesto que los militares primero, y los evangelizadores después, impusieron la imaginería católica. Esta imposición, ejemplificada en la figura de Cortés y no exenta de múltiples escollos por parte de los indígenas, confió en la «eficacia material» y taumatúrgica de las imágenes más que en su capacidad didáctica o evocativa,[66] aspecto que intentarían enmendar los primeros franciscanos al demarcar con claridad «la dicotomía del significante y del significado, de la imagen y de la "cosa representada"».

Es decir, las imágenes cristianas debían ser «instrumentos del recuerdo y de la memoria» para evitar las posibles confusiones alegóricas;[67] sin embargo, para el historiador francés triunfó la piedad barroca, representada en su análisis por el dominico Alonso de Montúfar, que dotaba a las imágenes de una eficacia simbólica cercana al milagro y al poder taumatúrgico.[68] Si las afirmaciones hasta ahora expuestas son ciertas, es indudable que «romper las imágenes es propio de una sociedad que les otorga un lugar importante»[69]

[62] A. Megged analiza la obra de Fray Bartolomé de las Casas referida a la idolatría de los indígenas para afirmar que el problema que observaba el religioso hispano no lo «constituía la adoración de piedras sino la veneración de sus representaciones naturales», «los ídolos son solamente intermediarios entre los hombres que rinden culto y las virtudes divinas del Creador», op. cit., p. 161.

[63] La traducción es mía: «lo divino está demasiado alto y demasiado lejos», A. Besançon, op. cit., p. 237.

[64] Un magnífico ejemplo se encuentra en la obra de D. Aramoni, *Los refugios de lo sagrado*..., 1992.

[65] S. Gruzinski, op. cit., pp. 57-58.

[66] Ibíd., p. 48.

[67] Ibíd., p. 75.

[68] Ibíd., p. 109.

[69] Ibíd., p. 164.

y que considera que tal eficacia se manifiesta en su actuar o en su inacción, esta última merecedora, si es necesario, de sanción.[70] Tales hechos no resultaban extraños para uno de los padres de la sociología, Emile Durkheim, quien en el lenguaje de la época consideraba que «las sociedades inferiores» podían someter mediante «el maltrato» a la imagen —«fetiche»— si esta rechazaba «llevar a cabo de buen grado lo que se le pide, a pesar de las plegarias que se le dirigen y los dones que se le presentan».[71] En tal sentido, lo que el hecho anticlerical pretendía, si se sigue esta explicación, era «colapsar de manera traumática todos los mecanismos de representación basados en la alegoría»,[72] es decir, aquellos que permitían a los fieles mantener una relación directa con las imágenes incluso sin contar con las mediaciones del clero.[73]

Desde una perspectiva histórica estas explicaciones pueden resultar ciertamente exóticas. Pese a ello, la antropología brinda ejemplos actuales y constantes del poder expresado de las imágenes, poder que incluso se mostró con claridad en el periodo de los quemasantos.

La recopilación histórica a través de historia oral encabezada por Andrés Aubry recuerda cómo se vivieron dichos acontecimientos en ciertos municipios de la región alteña de Chiapas. En concreto, en el municipio de Zinacantán se relata la forma en que llegaron los quemasantos y la salida de los santos para ser escondidos, sin embargo, la narración delata el poder atribuido a las imágenes:

> Por segunda vez los Quemasantos vinieron, pero en secreto. Al meterse en el templo, se encontraron con el difunto Antonio Bocabajo. Entonces él se trepó en el altar tapando al Señor San Lorenzo. Ya no se podía ver la imagen y los Quemasantos pensaron que la iglesia estaba vacía. San Lorenzo les había engañado la vista. Y otra vez se marcharon.[74]

La conclusión de la cita es rotunda al señalar que es la imagen del santo la que engañó la vista de los quemasantos y no la acción de ser tapada por uno de sus cuidadores.

De hecho, el poder taumatúrgico de alguna imagen ya era cuestionado poco después de ocurrida la quema de santos, cuando en la prensa local se

[70] «Se insulta a la imagen, se la fustiga, se la araña, se la abofetea, se la quema, se la arranca, se la pisotea, se la apuñala, se la atraviesa o se la destroza a tijeretazos; se la ata a la cola de un caballo, se la mancha con pintura roja o excrementos humanos, o alguien se limpia el trasero con ella», ibíd.

[71] E. Durkheim, «Sobre la definición de los fenómenos religiosos», en *Clasificaciones primitivas*..., 1996, p. 115.

[72] M. Delgado, *La ira sagrada*..., 1992, p. 119.

[73] M. Delgado, *Luces iconoclastas*..., 2001, p. 109.

[74] A. Aubry, *Cuando dejamos de ser aplastados*, t. I, 1982, pp. 28-31.

ventiló el caso de San Miguelito de Soyaló, una caja parlante que todavía tiene influencia en la actualidad. Desenmascarar el supuesto fraude que cometían algunas personas bajo el amparo de la imagen no resta fuerza para aseverar que la población le reconocía «facultades curativas»,[75] no por casualidad el santo era tildado de forma peyorativa de «*santito médico*».[76]

También del mismo periodo, se recuerda en el municipio de Tapilula la llegada de grupos procedentes de Tabasco que incursionaron en la región para la quema de santos. La previsión ante la acción iconoclasta, escondiendo las imágenes en cuevas y casas particulares, no impide apreciar cómo los participantes en tales hechos sufrieron castigos posteriores:

> Vino esa orden de Garrido Canabal, Onésimo Reinosa y otros de aquí quemaron los santos […], parece que los obligaron. Murieron mal los que eso hicieron, hasta se engusanaron. El mero Garrido dicen que también así murió, le quemaba el fuego, pedía agua y no le podían dar. Todo se paga y las imágenes tienen poder.[77]

Dicho poder no impide reconocer que:

> Las imágenes son como las personas, si estamos limpios, bien presentados, bañaditos, estamos contentos, más contentos que los que llevan la misma ropa siempre […] igual son los santos, se les mira bien con su ensarta, enrrame, es bonito […].[78]

Es decir, la relación analógica entre las imágenes y los seres humanos es constante en las descripciones antropológicas contemporáneas, al igual que la sobrecarga de poder que la imagen tiene y puede expresar en un determinado momento. Lo expuesto ha sido afirmado recientemente con claridad por George Steiner, para quien «los dioses están hechos a imagen y semejanza del hombre [...] El dibujo, la estatua, los trazos de lo sagrado asumen una presencia real. La representación deviene su propio objeto. El fiel [...] se inclina no ante el símbolo sino ante lo que toma por su encarnación».[79]

Si el papel de la imaginería católica en este caso sigue siendo un referente constante para la vida ritual y religiosa chiapaneca, ello quiere decir que la actividad revolucionaria no logró el éxito esperado o simplemente que a Chiapas no llegó la modernidad deseada, al menos en el aspecto religioso.

75 AHE, Hemeroteca, Erasmo Camacho, «La farsa de "San Miguelito"», *Alborada*, n. 32, Tuxtla Gutiérrez, 22 de octubre de 1938.

76 AHE, Hemeroteca, «La verdad del santito milagroso», *Chiapas Nuevo*, n. 20, Tuxtla Gutiérrez, 17 de junio de 1937, pp. 3/6.

77 Entrevista con José Gómez, Tapilula, 23 de junio de 1995.

78 Entrevista con Francisco López, Tapilula, 4 de abril de 1996.

79 G. Steiner, *Los libros que nunca he escrito*, 2008, p. 226.

Tal vez reflexionar sobre lo expuesto en el siguiente apartado con ejemplos regionales y nacionales dote de una mayor precisión analítica al fenómeno de la iconoclastia del periodo.

¿Qué se escondía detrás del discurso político iconoclasta?

Se quiere substituir esta religión. ¿Con qué la substituimos de un golpe? ¿Con el protestantismo de génesis luterana, con el islamismo en quiebra, con el humanismo completamente derrotado? No, señores; difundamos la instrucción para que se acaben todos esos males, para que ya nuestros indios no tengan en sus sombreros de palma verdaderos altares.
Diputado Alessio Robles,
Diario de los Debates de la H. Cámara de Diputados, 1916-1994,
Legislatura XXIX, año II, 14-10-1921, n. 17.

Como ya lo señaló con claridad Bantjes, entre los años 1930 y 1936, las élites de la Revolución mexicana iniciaron (aunque tal vez hubiera sido mejor decir arreciaron) una «verdadera revolución cultural» encaminada a crear «gente nueva», un nuevo ciudadano mexicano que rompiera con la tradición cultural para crear una sociedad moderna.[80] Lo anterior solo sucedería si se desterraban las viejas prácticas religiosas, las cuales, desde esa perspectiva, únicamente habían logrado fanatizar a la población mexicana ajena hasta entonces de los conocimientos científicos y, por ende, de la educación. Esta transición debía ser un elemento principal para eliminar los resabios del llamado antiguo régimen político, pero principalmente para erradicar las prácticas culturales que impedían la trasformación real y profunda del país. La campaña puesta en marcha por la llamada educación socialista tenía claros dichos objetivos fundados, desde su perspectiva, en «la verdad científica»: «desterrar de la enseñanza los prejuicios religiosos, porque la ciencia es imposible en un sistema en que la sucesión de los fenómenos se atribuye a la intervención de seres sobrenaturales».[81] Para el caso de Chiapas, Stephen Lewis ha corroborado cómo los maestros se convirtieron en agentes de la desfanatización,[82] aquellos que acertadamente Knight describe: «*maestro rural*, acting, like his French Republican counterpart, as the front-line soldier of the secular state».[83]

[80] A. A. Bantjes, op. cit., 1997, p. 88.
[81] F. J. Gaxiola, *El presidente Rodríguez (1932-1934)*..., pp. 300-301.
[82] S. Lewis, *The Ambivalent Revolution*..., 2005.
[83] A. Knight, op. cit., 1997, p. 82. Para ampliar los ejemplos referidos al papel de los maestros, véase el documentado trabajo de G. Palacios, *La pluma y el arado*..., 1999.

Como ya lo mencionó Córdoba, es evidente que la ideología revolucionaria bebió de muchas fuentes, por lo que es casi imposible hablar de ella en singular. En el caso del anticlericalismo, por supuesto ocurrió lo mismo, y ya lo señaló también Bantjes cuando se refirió al liberalismo radical decimonónico, al positivismo científico, al marxismo y al protestantismo como corrientes que dieron contenido al discurso desfanatizador. Tal circunstancia no era ajena a los proyectos modernizadores de otras partes del mundo que tienen en diversas ideologías el soporte de algo común para todos, y que Delgado Ruiz calificó como el «viejo extremismo protestante» para referirse a los furores iconoclastas en la España contemporánea.[84]

En el mismo sentido, las referencias al moralismo social de los revolucionarios mexicanos son tildadas por Knight de «puritanismo revolucionario»,[85] quien además no tiene empacho en señalar las similitudes existentes entre el caso estudiado con otros sitios fuera de las fronteras mexicanas, sobre todo con el «protestantismo europeo que rechazó también la supremacía papal, el Estado católico dentro del Estado y relacionó el pensamiento anticatólico y anticlerical con ideas de progreso económico, eficiencia moral y ética del trabajo».[86]

Es decir, en el batiburrillo ideológico, o al menos conceptual, manejado por los revolucionarios convertidos en punta de lanza de la labor iconoclasta, lo que quedaba muy claro era la necesidad de trasformar de forma radical las prácticas culturales de la mayoría del pueblo mexicano, y en el caso chiapaneco ello recaía con mayor énfasis sobre los indígenas. Nada raro es, entonces, que el contenido otorgado a la religión católica, concretamente a sus formas externas rituales, fuera considerado una manifestación de atraso contraria a los derroteros de la ciencia en auge. En opinión de Delgado Ruiz, esta concepción era similar a la que explicitaron las primeras propuestas teóricas de la antropología, donde indios, niños y mujeres eran análogamente definidos por su debilidad mental:[87]

> [...] la religión «de las mujeres» se parecía mucho a la religión «de los negros» o «de los indios», en la medida en que tales grupos clasificatorios —mujeres, negros, indios— podían ser todos ellos perfectamente exiliados al campo de la inferioridad cultural. Así, las mujeres resultaban comparables con las razas atrasadas, tanto por su supuesta desventaja físico-intelectual como por su com-

[84] M. Delgado, op. cit., 2001, p. 91.
[85] A. Knight, op. cit., 1996, pp. 1018-1020.
[86] Ibíd., p. 1052.
[87] Como ejemplo de la relación entre el anticlericalismo y la virilidad masculina, véase el trabajo de M. Becker, *Setting the Virgin of Fire*…, 1995, pp. 19, 29, 48, 78 y 114-115.

> plicidad, con el conservadurismo social y su escaso aprecio por los valores del progreso, defectos ambos que quedaban patentes en la estrafalaria religión a la que permanecían leales.[88]

Para ejemplificarlo, nada mejor que testimonios de la época o entrevistas a protagonistas realizadas unos años más tarde, quienes insistían en que el catolicismo mexicano «está lleno de prácticas supersticiosas y tiende manifiestamente a la idolatría»:[89]

> Una evangelización superficial que bautizaba 5,000 hombres de un golpe ha mantenido hasta nuestros tiempos la idolatría y el paganismo que se manifiesta a diario en la basílica de Guadalupe. La conjunción entre los dogmas irracionales de Roma y la idolatría inveterada de los indígenas ha sido fatal para México.[90]

Algo similar creía el anticlerical gobernador de Veracruz, Adalberto Tejeda, para quien la religión no era el principal problema, sino el fanatismo que representaba «una cultura plagada de supersticiones».[91] Por ello, el embudo cultural se hallaba en «la gran suma de población indígena y de nuestras clases bajas, que propiamente no son cristianas, sino idólatras y supersticiosas [...] Los indígenas y las clases bajas no tienen propiamente religión».[92]

Esta aserción, por ende, no desentonaba con las afirmaciones del que fuera presidente de la República, Emilio Portes Gil, quien tampoco se salía del vocabulario religioso para afirmar que «un apostolado eminentemente cristiano» era el que había guiado a los revolucionarios mexicanos decididos a libertar al pueblo «para siempre del fanatismo idolátrico, contrario a todos los cánones de la verdadera religión cristiana».[93] Además de repetir esta dicotomía entre religión cristiana, pensada como espiritualidad o interiorización de creencias, y actividades consideradas exóticas a la misma, expresó con claridad su actitud antirritual al referirse a la vida sacramental como «repetición de actos inútiles».[94]

Estas posiciones podían llegar también a ser más extremas, incluso antirreligiosas, al pretender realizar un análisis de la religión desde la perspecti-

[88] M. Delgado Ruiz, *Las palabras de otro hombre*..., 1993, p. 176.
[89] Testimonio de Ernest Lagarde, citado en J. Meyer, op. cit., 1998, p. 206.
[90] Entrevista con el general Álvarez, citado en J. Meyer, ibíd., p. 206.
[91] R. Falcón y S. García Morales, *La semilla en el surco*..., 1986, pp. 170 y 244.
[92] L. Cabrera, *Los problemas trascendentales de México*, 1934, pp. 80-81.
[93] E. Portes Gil, *La labor sediciosa*..., 1935, pp. 7-8.
[94] Ibíd., p. 22.

va materialista, pero donde se seguía insistiendo en la irracionalidad que se desprendía de las imágenes.[95]

El mismo mandatario mezclaba las nociones eugenésicas en boga para hacer hincapié en la procedencia racial y biológica de las creencias en las imágenes:

> Los indios, fijándonos no sólo en los más lerdos, sino en toda la raza, vemos que tienen, cuando se les explica, la suficiente capacidad para distinguir entre la materia de que la imagen está hecha y su representación. Cuando a nuestros niños de cinco o seis años de edad les explicamos esta noción, la entiende, desde luego, y con facilidad [...][96]
>
> Para el indio, el santo es un fetiche, más bien un ídolo, y el mecanismo moral de la religión, digamos así, es el muy sencillo de hacer ofrendas al Dios para desagraviarlo o para hacerlo propicio. Es curioso además observar que en los infinitos nichos, en que hay numerosísimos santos y apóstoles, se nota la concepción tosca del ídolo [...] en fin, lo que hay dentro de la escultura es la vieja religión idolátrica del indígena [...] El no entiende ni ha entendido, ni entenderá, tal vez, el fondo verdadero de la doctrina cristiana.[97]

Es decir, estos ejemplos, que pueden repetirse en la época como una liturgia, tienen más que un marcado horror a lo religioso, una clara vocación antirritual e iconoclasta. Con mucha claridad lo decía en la Cámara de Diputados Díaz Soto y Gama: «Esta es la realidad de la pobreza espiritual a que ha quedado reducida la religión católica: a ceremonias».[98] También el que fuera gobernador del estado de Durango y diputado federal, Marcelino Castañeda, tradujo, casi un siglo antes, los objetivos que ya entonces formaban parte de la política anticlerical del momento y que fueron núcleo central de lo ocurrido en los años de esta posrevolución. Para el político, las medidas que se iban a emprender contra las manifestaciones públicas de lo religioso eran contrarias a los deseos del pueblo católico nacional, quien tiene «complacencia en postrarse ante Dios en las calles y plazas, en rendirle homenajes públicos», en cambio lo que se estaba proponiendo era «destruir

[95] «La clase de física y química se presta ampliamente para estas pruebas: Hágase, por ejemplo, la prueba de los santos que sudan: ahuecando una cabeza de madera, llénesele de sal y explíquese a los alumnos por qué ley física la sal recoge la humedad de la atmósfera y luego con el calor la expele, pasando esa humedad al través de los poros de la madera», G. List Arzubide, *Práctica de educación irreligiosa*..., 1933, p. 43.

[96] E. Portes Gil, op. cit., p. 38.

[97] Ibíd., pp. 44-45.

[98] Diario de los debates de la H. Cámara de Diputados, 1916-1994, Legislatura XXXII, año I, 22-09-1924, n. 12.

esas solemnidades públicas; [...] se quiere presentarlo como avergonzado y oculto y que sea desconocido en lo público».[99]

La pretensión, por supuesto, era destruir la actividad pública de lo religioso y sus manifestaciones más visibles que giraban en torno a las imágenes. Por ello, el furor iconoclasta vivido en algunas partes del país, como ocurrió en Chiapas, tiene un objetivo nítido encaminado a interiorizar el hecho religioso y a suprimir manifestaciones externas. Esta convicción apareció en la prensa de Chiapas y de forma precisa lo manifestó una de las principales plumas del momento, el poeta Santiago Serrano, para quien debían suprimirse las festividades y actividades vinculadas con la exteriorización de lo religioso, «con algunos placeres superfluos que quizá hasta son nocivos a nuestra salud y a la sana moral»; dichos gastos se destinarían, como era lógico en el periodo, a la educación.[100]

Más claramente no lo pudo expresar el diputado y destacado nacionalista José María Dávila, para quien los mexicanos se dividían en dos categorías, la liberal, compuesta por los militantes de la Revolución, y la categoría de idólatra:

> […] compuesta por los analfabetas, por los subnormales, por algunos pueblos indígenas, a donde no ha podido llegar la escuela [...] por ningún motivo pueden llamarse católicos, ni apostólicos, ni romanos: son tal y como eran los toltecas, los chichimecas y los aztecas: pura, lisa y llanamente idólatras [...] ¿O es, como yo digo, la simple idolatría del icono, que para ellos es lo que para muchos viene a ser, por ejemplo, el amuleto del número 13, o como cualquier otro de los símbolos de tantas supersticiones que existen en la humanidad? ¡Claro que esto es![101]

Esta «peste del dogma y de los ritos» o la «antiestética exhibición de los íconos» eran el malestar principal de los políticos, quienes trataron de erradicar[102] por todos los medios posibles la imaginería católica y el ritualismo que conllevaban.

Varios aspectos reafirman estas aseveraciones tendentes a demostrar que el problema principal no era tanto la religión católica, sino las manifestaciones rituales y devocionales que le daban vigencia a través de las expresiones públicas de la población mexicana; la alegoría aplicada a la imaginería era

[99] Discurso en el Congreso, México, 29 de julio de 1856, citado en G. García Cantú, *El pensamiento de la reacción mexicana*..., 1965, p. 425.

[100] AHE, Hemeroteca, «La instrucción pública», *Evolución*, n. 35, Tuxtla Gutiérrez, 21 de enero de 1923, p. 3.

[101] Diario de los debates de la H. Cámara de Diputados, 1916-1994, Legislatura XXXV, año I, 03-10-1932, n. 12.

[102] Ibíd.

incompatible con el pretendido pensar científico, de ahí que tanto el vocabulario religioso como las figuras de la religión católica fueran utilizados por los líderes políticos o de opinión revolucionarios para ilustrar sus pretensiones de trasformación de la sociedad. Así, en clara sintonía con lo que ocurría en otros lugares del mundo atravesados por un anticlericalismo militante, en México, la figura de Cristo o de la religión cristiana se equiparará al primer socialista o al primer pensamiento socialista, respectivamente.[103] Nada ajeno, por ejemplo, a lo que se podía leer o escuchar en los textos y discursos de la época en la España que pugnó por construir un país republicano, esquema mítico donde la realización de los objetivos políticos se amparaba tanto en el lenguaje como en la concepción cristiana de la sociedad. La consecución de objetivos era vivida como «redención» del pueblo, la cual solo era posible a través de mártires, apóstoles, santos[104] o misiones culturales.

El manifiesto contrarritualismo dirigido a la destrucción de los escenarios de la cultura que se pretendía erradicar iba acompañado también de una propuesta de construcción simbólica de la nación a través de una especie de religión civil revolucionaria. Este objetivo ha sido entendido, en el caso mexicano, siguiendo el modelo que Mona Ozouf planteó para estudiar a los revolucionarios franceses, quienes utilizaron la semántica religiosa y ritual existente para trasmutarla en ritualidad cívica en un proceso que la historiadora denominó trasferencia de sacralidad.[105] Tal trasferencia estaba dirigida a crear una nueva religión civil revolucionaria muy en la línea de la idea de secularización proveniente de la Ilustración.[106] De hecho, Rodolfo Elías Calles, en Sonora, pretendía sustituir la religión por lo que llamaba «culto de la revolución social», algo que el propio Bantjes considera «una especie de religión civil revolucionaria».[107]

Para lograr dicho objetivo se estableció un calendario nacionalista donde los santos fueron sustituidos por héroes revolucionarios, se trasformaron los nombres de las poblaciones, se construyó un credo ateo para combatir el fanatismo[108] o se crearon fiestas seculares relacionadas con la nación.[109]

[103] «Estudiada con imparcialidad la historia tenemos que colegir forzosamente que Cristo es el jefe, el capitán del socialismo; pero a pesar de esto, más claro que la luz del día, los clérigos [...] anatomizan constantemente al socialismo», A. Uroz, *La cuestión religiosa en México*, 1926, pp. 70-71.

[104] J. Álvarez Junco, *El emperador del Paralelo*..., 1990, pp. 197 y «El anticlericalismo en el movimiento obrero», 1985, pp. 292-293.

[105] Véase M. Ozouf, *La Fête Révolutionnaire*..., 1976, y para el caso mexicano la aplicación de dicho modelo por parte de A. A. Bantjes, op. cit., 1997, p. 90.

[106] A. A. Bantjes, op. cit., 1998, pp. 17-18.

[107] A. A. Bantjes, «Religión y revolución en México...», 1994a, p. 3.

[108] A. A. Bantjes, op. cit., 1997, p. 108.

[109] A. A. Bantjes, op. cit., 1994a, pp. 5-6.

En definitiva, tanto los aspectos culturales que toman en cuenta la nomenclatura religiosa como los espacios públicos eran invadidos por una nueva sacralidad, aspecto que se ejemplifica sobradamente con las quemas públicas de santos o con los discursos y actividades fomentadas desde las instituciones estatales mexicanas.[110] Este neorritualismo nacionalista edificador de un nuevo ciudadano tenía,[111] por lo tanto, tintes innegables de purificación al intentar destruir todo aquello que representara al «antiguo régimen» y a las prácticas culturales que creían lo secundaban.[112] Por su parte, la prensa chiapaneca destacaba esta purificación con notoriedad al referirse a la campaña desfanatizadora:

> Y decimos que se ha perdido la fuerza moral, robustecedora de la fe, porque ahora, que se ha iniciado una campaña desfanatizante y anticlerical, principalmente en Sonora, Tabasco y Chiapas, el fetichismo europeo, implantado por el caudillo sagaz y el capellán tonsurado, está siendo demolido por las fuertes organizaciones que han surgido bajo la bandera del Socialismo, repitiéndose, tal vez, la misma escena que llevó a cabo el católico subyugador, en los altares del gran teocali.
>
> Entre nosotros, no ha sido necesario el imperativo categórico del arcabuz para dar el paso trascendental de sumar contingentes en la obra iconoclasta. Ha bastado una razonable labor de convencimiento y de palpable demostración de los errores, para que nuestro pueblo, que siempre se ha distinguido por sus ideas avanzadas, hubiera contribuido con sus «santos» para ofrendarlos en la pira depuradora de la Revolución.
>
> El pueblo que rige la experta mano del revolucionario Victórico R. Grajales, pueblo viril que ha combatido invasiones e imperialismos, pasa lista de presente entre los puestos de avanzada, demostrando que aspira a alcanzar la meta de su liberación, sin volver, como la mujer de Loth, la vista hacia el pasado.[113]

La unanimidad con la que ha sido utilizado el modelo de Mona Ozouf para entender la pretensión del Estado nacional mexicano, a través de sus

[110] Antecedentes de lo ocurrido en aquellos años ya se observan en la prensa local, donde se destacó como una forma de bautizar distinta «pero como si se hubiese verificado de acuerdo con las leyes religiosas» el bautizo socialista de una niña en Ocozocoautla. AHE, Hemeroteca, «Bautizo netamente socialista», *La Vanguardia*, n. 25, Tuxtla Gutiérrez, 18 de agosto de 1929.

[111] «El mensaje decía claramente que, al asumir la nueva forma de esa religión convertía a los individuos en ciudadanos del México posrevolucionario, los hacía integrantes de la nueva comunidad, de la nación integrada y de la patria que la representaba», G. Palacios, op. cit., pp. 238-239.

[112] A. A. Bantjes, op. cit., 1994b, pp. 264-265.

[113] AHE, Hemeroteca, «La quema de fetiches», *Liberación*, n. 17, Tuxtla Gutiérrez, 25 de noviembre de 1934, p. 3.

políticos en turno y sus instituciones, de sustituir la liturgia religiosa por una cívica, no resta interrogantes a la simple aplicación del modelo. Como ya ha ocurrido en Francia, los cuestionamientos al mismo se centran en los procesos de aprendizaje y de expresión del supuesto entusiasmo cívico procedente de la trasferencia de sacralidad.[114] En el caso mexicano, es cierto que paulatinamente las fiestas cívicas adquirieron relevancia y prestancia entre la población, pero como lo ha indicado Mariot para el país europeo, en ningún caso significa que su aceptación sea el resultado de una especie de deliberación interior, sino una atención a simbolismos diferentes,[115] y aún podemos ir más allá puesto que la participación en dichas actividades no le ha restado prestancia a las de carácter religioso. En definitiva, la trasferencia de una sacralidad religiosa a otra de tipo político no necesariamente explicaría la participación de la población en las nuevas manifestaciones del Estado nacional ni reafirmaría que las fiestas políticas crean ciudadanos.[116]

Para concluir este apartado, hay que señalar que la finalización del gobierno del coronel Victórico R. Grajales, la defenestración de jefe máximo Plutarco Elías Calles o la moderación del discurso cardenista frente a la Iglesia católica y al hecho religioso del último periodo de su mandato, no denotaron en absoluto que las intenciones de trasformación social y cultural de los ciudadanos chiapanecos se modificaran. Buen ejemplo de ello lo puso uno de los destacados intelectuales de la época, alguna de cuyas obras sigue siendo pieza fundamental de consulta para conocer la historia contemporánea del estado. Se trata de Manuel B. Trens, quien, en un alegato efectuado desde el periódico que dirigía para apoyar la candidatura a gobernador de César A. Lara (que había ostentado diversos puestos políticos durante el periodo anticlerical), no duda en argumentar, basándose «únicamente de la razón», que uno de los graves problemas de Chiapas, incluso convertido en «enfermedad social», «es el fanatismo y la superstición religiosa».

Con mucha claridad, Trens expuso, como se ha señalado en párrafos anteriores, que la pretensión no era «descristianizar a Chiapas, porque sería un error y una torpeza incalificable y temeraria, dado que nada hay tan hermoso, tan noble, tan tonificante y tan revolucionario como el Evangelio de Cristo». El problema, tal como se ha insistido, radicaba en «los grilletes de las supersticiones más groseras» heredadas «de las costumbres inveteradas y rancias», en buena medida de los ancestros prehispánicos. Sin embargo, desmarcarse del «espectáculo guiñolesco y salvaje de la quema de las imágenes» no le impidió afirmar que tal enfermedad social solo se remediaría a través del «CONVENCIMIENTO» logrado por medios racionales, como los

[114] N. Mariot, «Qu'est-ce qu'un 'enthousiasmve civique'...», 2008, p. 137.
[115] Ibíd., p. 138.
[116] Ibíd., pp. 115-116.

suministrados por la escuela y por «maestros apóstoles». El final del texto traduce, con toda claridad, dónde ubicaban el problema estos intelectuales y los políticos que aparecen representados en su posición:

> Enhorabuena que nuestras mujeres sean creyentes y adoren a Cristo en su hogar, así como también que saturen las mentes de sus pequeñuelos con las máximas bondadosas de los Evangelios [...] Pero también hay que apartarla por los medios educativos necesarios de toda superstición y todo fanatismo, errores que reducen a pobreza espiritual cualquier religión por más levantados que sean sus principios morales, pues como dice San Agustín en una de sus Epístolas: «La religión no consiste en ceremonias ni en prácticas, obras serviles que Cristo condenó en la Nueva Ley», sino que debe ser, pienso yo, una religión plena de bondad y de amor al prójimo [...] (véase Figura 3).[117]

Figura 3. Análisis de la desfanatización por Manuel B. Trens (Fuente: AHE, Hemeroteca, Manuel B. Trens, «Los grandes problemas de Chiapas. La desfanatización de su pueblo», *Clamor chiapaneco*, no. 6, México, 1 de octubre de 1939, pp. 2/7).

PAGINA DOS — CLAMOR CHIAPANECO — México, D. F., domingo 1o. de octubre de 1939.

LOS GRANDES PROBLEMAS DE CHIAPAS

LA DESFANATIZACION DE SU PUEBLO

Por el DR. MANUEL B. TRENS

Pasa a la pág. 7.

[117] AHE, Hemeroteca, Manuel B. Trens, «Los grandes problemas de Chiapas. La desfanatización de su pueblo», *Clamor Chiapaneco*, n. 6, México, 1 de octubre de 1939, pp. 2/7.

México, D. F., domingo 1o. de octubre de 1939. CLAMOR CHIAPANECO PAGINA SIETE

LOS GRANDES PROBLEMAS DE CHIAPAS

(Viene de la pág. 3.)

talento: Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos y Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera, los que se dieron tal maña que burlaron a su sabor el laicismo de los constituyentes del 57 con la tolerancia de colegios católicos particulares y la enseñanza bisemanal en los templos de la doctrina cristiana.

* * *

La Revolución desplazó a la Dictadura y emprendió el recorrido de lo que podemos llamar su etapa sangrienta y destructora de 1913 a 1920, y desde este último año comenzó a procurar la cristalización de sus postulados. Pero durante este período el dolo, los intereses creados, las ambiciones bastardas, la sed de riquezas y el continuismo político de los llamados abanderados de la Revolución, hicieron de México un triste escenario de marionetas y de histriones políticos, hasta que el General Cárdenas desgarró el harapo que de telón de boca servía para encubrir a estos falsos revolucionarios sus maldades y sus groseros apetitos.

Y ya que con mis frases os he señalado las fuentes de origen, las raigambres poderosas del fanatismo religioso de nuestro pueblo, ¿no es pueril, ridículo y estéril tratar de combatirlo con ese espectáculo goliésco y salvaje de la quema de las imágenes, en la que se pierden para siempre valiosas joyas escultóricas que pertenecen a la Nación?

No; si queremos aplicar a esta enfermedad social el único remedio eficaz que nos dicta la razón, no apelemos jamás a medidas groseras y violentas, si es que queremos obtener resultados firmes y satisfactorios.

La violencia es siempre mala consejera y sólo es explicable y aun justificable cuando representa el estallido de la cólera de un pueblo que sufre el peso de una tiranía; pero cuando se usa de ella para pretender combatir un vicio o una enfermedad social de raíces seculares, quien la aplica o es un farsante que busca la notoriedad o es un ignorante perfecto en achaques sociológicos, y ambos defectos son perjudiciales y contraproducentes, porque lo único que se obtiene en este caso es exacerbar hasta la agudez los síntomas de la enfermedad; y en el caso concreto del fanatismo religioso, los resultados suben de punto dado que los fanáticos se engalanan con la aureola del martirio, condición peligrosísima que no haría más que exaltar y enraizar aun más las preocupaciones religiosas.

Procurar la desfanatización de un pueblo por la violencia es lo mismo que si se quisiera apagar una hornaza con chorros de gasolina; es querer tapar al Sol con una de las falanges del pulgar, o pretender darle visos de veracidad a las sabrosas y encantadoras páginas de los cuentos de Perrault.

Por eso nuestro candidato no piensa usar de la patraña ni de la martingala de que tanto alharaquearon los más destacados de nuestros "apóstoles" de la farándula desaparecida.

Si en Medicina usamos para ciertas enfermedades de remedios específicos, lo mismo hay que hacer con ese organismo complejo que se llama sociedad; y el fanatismo religioso, considerado como enfermedad social, solamente tiene un remedio efectivo y heroico: EL CONVENCIMIENTO.

Se me objetará que este remedio es lento; pero nadie me negará que lentas tienen que ser estas curaciones si se desea obtener un éxito franco. Pero en cambio la violencia, aunque por apariencias parece curar con rapidez, lo único que hace es determinar efectos paliativos, tanto más peligrosos cuanto que a su influjo se desarrolla sordamente la enfermedad para estallar ruidosamente tan pronto como las circunstancias le sean favorables.

Y el convencimiento sólo se puede suministrar por la Escuela y por maestros apóstoles y nunca por maestros ignorantes o mercenarios.

Además, siendo este problema de índole esencialmente moral y en el cual la mujer, que es el polo del hogar, está llamada a desempeñar un alto papel por ser la encargada de crear y moldear en sus hijos, que serán el porvenir de la patria, los usos y costumbres del medio en el cual vive, es a ella a quien hay que educar convenientemente para librarla del fanatismo y evitar así que lo inculque por ignorancia a sus hijos.

Enhorabuena que nuestras mujeres sean creyentes y adoren a Cristo en su hogar, así como también que saturen los mentes de sus pequeñuelos con las máximas bondadosas de los Evangelios, porque después de Cristo, ¿quién ha sido o es capaz de redimir con el precio de su vida las flaquezas y los errores de los hombres pecadores? Pero también hay que apartarla por los medios educativos necesarios de toda superstición y todo fanatismo, errores que reducen a pobreza espiritual cualquier religión por más levantados que sean sus principios morales, pues como dice San Agustín en una de sus Epístolas: "La religión no consiste en ceremonias ni en prácticas, obras serviles que Cristo condenó en la Nueva Ley", sino que debe ser, pienso yo, una religión plena de bondad y de amor al prójimo, para que así, como decía Cristo: "Al árbol se conozca por sus frutos".

Este es, pues, el remedio que el pueblo necesita para curarse una de sus enfermedades más temibles. Buena fe y voluntad es lo único que necesitamos para hacer que el triunfo de esta benéfica cruzada sea nuestro.

* * *

En el próximo número comenzaremos a publicar el interesante estudio "La Insuficiencia alimenticia de nuestro pueblo como causa biológica de su alcoholismo", que es otro de los grandes problemas cuyos perfiles dejan de ser locales para hacerse nacionales.

La ritualidad visible era contraria a la interiorización de la religión que se propugnaba como solución a las manifestaciones de irracionalidad del culto exterior. Buen ejemplo de ello, era la reducción de lo religioso al ámbito privado, al del hogar representado por las mujeres. El problema no radicaba en la religión en sí como manifestación espiritual, interior y sustento de una cierta moralidad, sino que se encontraba en las prácticas que en su visualización pública ponían de manifiesto que tras las actividades religiosas, ajenas al clero en muchos casos, aparecían unos mecanismos para concebir la relación con lo sagrado que atentaban contra la supuesta racionalidad y estaban asentados en esa alegoría tan cara a las imágenes veneradas en la geografía chiapaneca.

Reflexiones finales

El lenguaje en relación con la experiencia religiosa nunca puede decir nada que no sea decirse a sí mismo. [...] las expresiones que tratan de definir lo divino son sublime cháchara [...]
George Steiner
Los libros que nunca he escrito, p. 224.

Jacqueline Lalouette estableció tres variantes de anticlericalismo que pueden coexistir o sucederse. La primera se trata del político que pretende excluir a la Iglesia de su participación en el Estado y recluir lo religioso en el ámbito privado. La segunda se dirige contra las personas que representaban al clero. La tercera variante, denominada «antirreligiosa», se decanta por el ataque a las creencias, a las manifestaciones devocionales y a las Sagradas Escrituras. Este anticlericalismo, al contrastar el primitivismo de las prácticas rituales católicas con los logros de la ciencia y el progreso, se convierte en la vanguardia del contrarritualismo, es decir, de la lucha frente a la expresión pública del hecho religioso.[118]

En el México posrevolucionario, y Chiapas no tiene por qué ser excepción a lo ocurrido a escala nacional, se observan las tres variantes arriba señaladas. Sin embargo, en este texto se ha querido hacer hincapié en la última de ellas, en aquella destinada a desmontar desde las instituciones del Estado y sus funcionarios, especialmente, todo el aparato ritual ligado a la imaginería religiosa, y cuyo mecanismo de relación con y comprensión de lo sagrado estaba, como lo sigue estando en muchos casos, ligado a la alegoría.

En cierta manera lo que se pretendía, al igual que los hugonotes franceses del siglo XVI estudiados por Natalie Z. Davis, era la profanación de lo sagrado que expresaban la imaginería y las formas rituales ligadas a ella, manifestaciones del arcaísmo religioso que solo podía extirparse recurriendo a la violencia purificadora[119] que en buena medida había sido anticipada, en ese mismo siglo, a través de la *executio in efigie:* «si uno puede ser honrado a través de una imagen, también puede ser deshonrado a través de ella».[120] La purificación también formaba parte de la imaginería cristiana mucho antes de las rupturas reformistas del siglo XVI.[121]

[118] J. Lalouette, «El anticlericalismo en Francia...», 1997, pp. 18 ss.
[119] N. Z. Davis, *Sociedad y cultura en la Francia moderna*, 1993, p. 156.
[120] D. Freedberg, op. cit., p. 299.
[121] «La iconografía y la simbólica tradicional sugieren y modelan la forma de la agresión iconoclasta, que presupone un algo grado de interiorización y de familiaridad con el universo de las imágenes», S. Gruzinski, op. cit., p. 165.

No es casual, entonces, que las investigaciones sobre el anticlericalismo que han hecho énfasis en los aspectos culturales del mismo hayan insistido en que lo detestado no era el sistema teológico de la Iglesia católica, como muchos contemporáneos del periodo de estudio se ufanaron en corroborar, sino las representaciones religiosas, «el sistema de sacralizaciones realmente practicado por la colectividad» y la eficacia simbólica del ritual y de las propias imágenes. La institución eclesiástica ya había intentado combatir estos aspectos de distintas formas al convertirse, desde la Contrarreforma, «en higienizadora de su propia religiosidad».[122]

La higienización que promulgaban estaba ligada a un supuesto racional, aquel que consideraba imposible circunscribir lo divino, por ser inmaterial, a cualquier forma material de presentación. Tal materialidad era la que debía evitarse puesto que la condensación de lo divino en el objeto se convierte en un mecanismo lógico aunque haya sido considerado irracional por sus detractores.[123] Ese batallar constante en busca de otorgar a las imágenes el mero papel de representaciones sagradas, mas no de lo sagrado mismo, no ha dejado de existir en el seno de la institución católica hasta nuestros días, y en esa labor se ha visto acompañada por las diversas denominaciones evangélicas y paracristianas, aunque para muchos este nexo pueda ser considerado como una relación *antinatura* desde el surgimiento de la Reforma protestante.

Dicha peculiaridad embona perfectamente con la tan traída y llevada diferenciación regional en México, la que apunta la distinta conformación poblacional de los habitantes del norte del país y los del sureste, en especial por la amplia presencia indígena en este último territorio. La población del norte, de la que salieron buena parte de los cuadros de la Revolución mexicana, tenía aspiraciones políticas modernizadoras, en el propio lenguaje de la época, por su misma ubicación geográfica cercana a Estados Unidos y por su pretensión de progreso económico, mientras en el sureste se mantenían formas de solidaridad ligadas en muchos casos a la tradición católica impuesta en la Colonia.[124] Circunstancia es que permitía a muchos cabezas del Estado mexicano, representado por los hombres del norte, pensar o «soñar en la posibilidad de un México protestante».[125] Se infiere que lo anterior debía desmontar todo el aparato cultural tradicional ligado a las imágenes de culto, y en regiones como las chiapanecas tales imágenes contaban con una presencia prolongada. Este hecho puede explicar, en alguna medida, el furor iconoclasta desatado por las autoridades estatales y por los represen-

[122] M. Delgado, op. cit., 1992, pp. 156-157.
[123] D. Freedberg, op. cit., pp. 84-88.
[124] J. Meyer, op. cit., 1993, pp. 285-286.
[125] Ibíd., p. 287.



Figura 4. Quema de santos en la administración del General Victórico R. Grajales (1934). A un costado del Templo de San Sebastián (Fuente: Archivo Fotográfico de Jesús Alberto Muñoa López).

tantes más avanzados de ese proyecto de trasformación social y económica pretendido por los dirigentes de la Revolución mexicana. Esta es una posible explicación, no unívoca por supuesto, dado que tampoco hay que descartar, aunque la dificultad de las fuentes primarias sea un obstáculo para dilucidarlo, las formas de reconocimiento y ascenso social y político que la actuación iconoclasta podía ofrecer a estos funcionarios estatales en una sociedad poco movible hasta entonces.

Adrian A. Bantjes considera que la campaña desfanatizadora finalizó cuando el presidente de la República, Lázaro Cárdenas, anunció en marzo de 1936 en la ciudad de Guadalajara, con un posicionamiento claro, que su gobierno no era antirreligioso y que su prioridad gubernamental no era pro-

mover una campaña de tal naturaleza.[126] Batjes concluye que la imposición desde arriba del anticlericalismo impidió una generalización de los logros pretendidos con las campañas desfanatizadoras,[127] conclusión menos rotunda que la de Knight, para quien el fracaso de la educación socialista de los años treinta o las tablas en la lucha contra la Iglesia católica demostraron la poca capacidad del supuesto «gran Leviatán» mexicano, es decir, del poder del Estado y sus instituciones.[128]

Sin embargo, un interrogante planteado desde el trascurrir de los años, sin que sea pensado como acto mecanicista, es el que señala la notable presencia y crecimiento de denominaciones no católicas en el sureste mexicano en las últimas décadas, concretamente en los estados que vivieron con mayor intensidad el furor iconoclasta. Resulta controvertido hablar de un pasillo para los protestantes dejado o facilitado por los intentos iconoclastas de los años treinta del siglo pasado, aunque los objetivos purificadores sean coincidentes. Luis Cabrera, un destacado contemporáneo del periodo, reflexionó sobre ello al afirmar que existía una tendencia para desaparecer la religión católica, si bien matizaba que no había intención de sustituirla por otra religión, «aunque indirectamente, y quizá involuntariamente, conduzca a favorecer al protestantismo que tiende a llenar el vacío que va dejando el catolicismo».[129]

No hay respuestas únicas o con una sola dirección en el estudio de la historia, y menos en aquella que toma como referentes aspectos culturales y simbólicos. Sin embargo, el temor, la prevención y el desprecio que las imágenes sagradas y la ritualidad ligada a ellas han causado y siguen causando en diversos medios religiosos y políticos en Chiapas, deben ser alicientes para profundizar en estas formas de agresión y vilipendio hacia la imaginería religiosa.

Abreviaturas

AGE. Archivo General del Estado, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
AGN. Archivo General de la Nación, México, Distrito Federal.
AHD. Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
AHE. Archivo Histórico del Estado, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

[126] A. A. Bantjes, op. cit., 1997, p. 119.
[127] Ibíd., p. 120.
[128] A. Knight, «Interpretaciones recientes...», 1989, p. 38.
[129] L. Cabrera, op. cit., pp. 78-79.

Las imágenes como realidades anímicas para la defensa de la fe: el caso de los zoques tuxtlecos

Dolores Aramoni Calderón
IEI
Universidad Autónoma de Chiapas

La incomprensión del presente nace fatalmente
de la ignorancia del pasado.
Pero no es, quizás, menos vano esforzarse por
comprender el pasado si no se sabe nada del presente.
Marc Bloch
Introducción a la historia, 2006, p. 47

Como es de todos sabido, para llevar a cabo el proceso de evangelización en tierras americanas, la Iglesia católica, en particular por medio de las órdenes mendicantes, recurrió a una serie de estrategias, algunas de las cuales se remontan al periodo de cristianización de ciertas regiones europeas, y diseñó otras ante el sorpresivo Nuevo Mundo con el que se encontró.

La tarea, de dimensiones gigantescas, obligó a los frailes a emprender, en primer lugar, recorridos por las diferentes regiones para conocer el territorio y a sus habitantes, en los cuales descubrieron la gran la diversidad de ambientes geográficos, formas de ocupación del territorio, lenguas y variantes culturales de los pueblos indios. A partir de dicha experiencia, y con el apoyo de la Corona y las autoridades civiles, se distribuyeron los territorios y pueblos y se fundaron conventos en cabeceras estratégicas con pueblos sujetos, llamados visitas, para delimitar la jurisdicción religiosa de cada uno. Simultáneamente, iniciaron el aprendizaje de las lenguas de los habitantes de cada jurisdicción elaborando vocabularios, artes (gramáticas), confesionarios, sermonarios y otro tipo de documentos lingüísticos que les permitieran aproximarse a sus nuevos feligreses y cumplir con sus propósitos doctrinales. Además de estos documentos de orden lingüístico, hubo

frailes que escribieron obras dedicadas a describir las prácticas sociales y culturales de estos pueblos, obras que perseguían el mismo objetivo: conocer tales prácticas para modificarlas. Ejemplos de obras de este tipo son las de Bernardino de Sahagún, Diego Durán, Alonso de Molina, Diego de Landa, Andrés de Olmos y Francisco Ximénez, por mencionar algunos.

El papel de los frailes en el cumplimiento de las órdenes reales para congregar en poblados a los habitantes fue sin duda crucial, un proceso largo y difícil en varias regiones. La congregación en poblados tenía varios fines, de los cuales mencionaré solo algunos ejemplos, entre ellos, facilitar la evangelización, pero también otros de carácter político (nuevas formas de gobierno), económicos (recaudación de tributos, concentración de mano de obra y nuevas formas de producción), sociales (organización de la población dentro de espacios urbanos, control de matrimonios) y religiosos (organización del culto, vigilancia de la moral). Las consecuencias de dicho proceso podemos observarlas todavía el día de hoy en diferentes regiones y poblados a lo largo y ancho de América. Dado el tema que trato, me interesa destacar el aspecto religioso de dichas congregaciones poblacionales y sus consecuencias en las prácticas devocionales de los pueblos indios, en particular de la población de origen zoque de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Fue en los poblados congregados, ya con el establecimiento de conventos, capillas de pueblos de visita o templos parroquiales, donde se iniciaron formalmente la evangelización y los cambios de orden social en los pueblos indios. En el caso del actual territorio del estado de Chiapas, conviene recordar que fueron los frailes dominicos quienes participaron activamente en la congregación de pueblos. A su llegada a estas tierras en 1545, los pueblos con mayor población eran: Zinacantán (lengua tsotsil), Chiapa (lengua chiapaneca) y Copanaguastla (lengua tseltal). Dado que llegaron a esta provincia veinte años después del arribo de los primeros franciscanos, así como de dominicos y agustinos, al centro de México, tuvieron la ventaja de aprovechar sus experiencias y métodos para iniciar su labor entre los indios chiapanecos.

De igual modo que aquellos, los frailes dominicos recorrieron el territorio, eligieron los sitios más adecuados para edificar sus conventos y aprendieron las lenguas con el objetivo de poder comunicarse con sus feligreses. En el caso de los indios de Tuxtla de lengua zoque, fueron evangelizados desde el convento del pueblo de Chiapa. Este pequeño pueblo, del que no tenemos muchos datos para el siglo XVI, estaba conformado por cuatro barrios: Santo Domingo, San Miguel, San Andrés y San Jacinto, y su templo parroquial estaba dedicado a san Marcos evangelista como patrono.

El otorgamiento de santos patronos al pueblo y a los barrios fue una de las estrategias de sustitución de deidades. La organización del poblado en barrios permitió, como en otros muchos lugares, agrupar dentro de «terri-

torios» urbanos a familias probablemente emparentadas que vivían en asentamientos dispersos en el pequeño valle tuxtleco. Además de los métodos lingüísticos ya mencionados, jugaron un papel de suma importancia otro tipo de estrategias, por ejemplo, las obras de teatro orientadas a provocar cambios en los ámbitos ideológico y de creencias. Estas tenían sus antecedentes en el teatro cristiano europeo con temas edificantes como: la caída de Adán y Eva, la Anunciación de Nuestra Señora, coloquios de pastores, autos sobre la Pasión de Cristo, la invención de la Cruz, la lucha entre san Miguel y el Diablo, y otros muchos. La importancia de este método radicaba en que eran temas «novedosos» para la población indígena y contenían una pesada carga ideológica. Pero además, daban la oportunidad al público de participar en el drama dado que el pueblo intervenía en las interpretaciones. Los escenarios también tuvieron su importancia didáctica —se incluían bosques y peñoles artificiales dentro del espacio de los atrios y de las capillas abiertas—, y los indígenas participaban en la música, danza y coros. Con todo ello, se pretendía impartir una enseñanza moral y sin duda fueron recursos en los que la propia población puso su grano de arena desde su perspectiva y tradición culturales, las cuales, mientras no atentaran contra la ortodoxia católica, fueron aceptadas por la Iglesia. También resultó una estrategia para introducir nuevas imágenes.

La importancia de las imágenes sagradas en el catolicismo quedó definida, no sin controversias, desde el Concilio II de Nicea en el año 787, en el cual se redactó la definición de imagen, que en lo esencial señala:

> Entrando, como si dijéramos, por el camino real, siguiendo la enseñanza divinamente inspirada de nuestros santos Padres, y de la tradición de la Iglesia católica […] definimos con toda exactitud y cuidado que de modo semejante a la imagen de la preciosa y vivificante cruz han de exponerse las sagradas y santas imágenes, tanto las pintadas como las de mosaico y de otra materia conveniente, en las santas iglesias de Dios […] en las paredes y en cuadros, en las casas y caminos; tanto las de nuestro Señor Dios y Salvador Jesucristo, como las de nuestra Señora inmaculada la santa Madre de Dios, de los preciosos ángeles y de todos los varones santos y justos.[1]

El argumento conciliar es de suma importancia puesto que invoca al sentido de la vista, la contemplación de una representación trasporta a quien la mira al recuerdo y al deseo del original y mueve al creyente hacia el saludo y la adoración, fomentando por un lado el culto de latría exclusivo de Dios y, por otro, el culto de dulía dedicado a los santos. Asimismo, recomienda el uso de incienso y luces —velas, etcétera— como costumbre de piedad an-

[1] H. Denzinger y M. Hübermann, *El magisterio de la Iglesia...*, 2006, p. 282.

tigua, recalcando que al honrar o adorar una imagen el creyente se dirige al original que representa, estableciéndose una relación «íntima» entre la imagen y el fiel basada en la fe.

Ocho siglos más tarde, de 1545 a 1563, se celebró el Concilio de Trento, cuyos decretos y cánones de aplicación tuvieron carácter universal y resultan fundamentales para comprender la actuación de la Iglesia católica en América. Este concilio fue la respuesta de la institución al movimiento de reforma luterana. En 1563 se dictó un decreto acerca de la invocación, la veneración y las reliquias de los santos, así como sobre las imágenes sagradas, el cual es de suma importancia para el tema que tratamos y del que señalaré solo aquello que en mi opinión tiene mayor relevancia.

En dicho decreto se ordena a los obispos y sacerdotes que instruyan a los fieles sobre los siguientes asuntos:

> Destacar la intercesión de los santos ante Dios, a quienes se debe invocar y rendir culto, así como el uso legítimo de sus imágenes; tener y conservar en los templos las imágenes de Cristo, de la Virgen y de los santos, tributándoles honor y veneración, imágenes que son representaciones del original venerado; enseñar por medio de pinturas y otras reproducciones los misterios de la redención, instruyendo y confirmando en los fieles el recuerdo y el culto de los misterios de la fe.
>
> Además de estas instrucciones, el decreto señala ciertas prohibiciones en relación con las imágenes, tales como que no deben usarse para cometer abusos y deslices de dogmas falsos; no mezclar en su culto supersticiones; eliminar las pretensiones de obtener dinero por medio de ellas y evitar toda práctica indecente.[2]

El cumplimiento de estas disposiciones conciliares debería estudiarse con atención y cuidado, en particular las no permitidas. De que tales disposiciones no se cumplían necesariamente hay ejemplos documentales de casos perseguidos por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y diversos documentos de los archivos episcopales.

En mi opinión, el uso de imágenes con fines didácticos religiosos y el fomento de su culto por medio de textos bíblicos y de las hagiografías fueron factores decisivos en algunos aspectos de la cristianización de la población indígena. Por ejemplo, como parte de la asignación de santos patronos a los pueblos y sus barrios, se establecieron cofradías y hermandades —con las consiguientes celebraciones que estas implicaban a lo largo del año—, gracias a lo cual se fortalecieron los lazos de hermandad y parentesco[3], al igual

[2] Ibíd., pp. 554-556.
[3] M. H. Ruz, «La familia divina…», 2006, pp. 21-66.

que de cooperación e intercambio;[4] asimismo, a través de la ayuda mutua fomentada ante el fallecimiento de uno de sus integrantes, los lazos de solidaridad se vieron fortalecidos. Incluso los intercambios rebasaron el ámbito pueblerino a través de las visitas de imágenes al reconocerse parentescos entre diversos pueblos reflejados en una «familia divina», de manera que las imágenes viajaron, y aún hoy viajan, recorriendo territorios y reforzando lazos identitarios.[5] Viajan en andas, en camarines y empetatadas; recorren su pueblo, visitan otros; se detienen en lugares importantes para sus devotos —ojos de agua, cumbres de cerros, cuevas, parajes boscosos—; se erigen capillas, ermitas y santuarios, desarrollando así una religiosidad de carácter local como sucedió en España y otras partes de Europa.[6]

La propuesta de William Christian[7] parte de analizar este tipo de comportamiento religioso como una religiosidad local; centra la atención en las manifestaciones religiosas de la feligresía y compara pueblos y regiones sin caer en la tentación de englobarlos bajo el rubro general de religiosidad popular, con lo que perdería de vista las diferentes respuestas y la plasticidad cultural de los grupos depositarios de la fe católica. De esta forma, las imágenes a las que se rinde culto después de más de cuatrocientos años de iniciada la evangelización de América han generado diversas y variadas formas de organización ceremonial, rituales y protocolos de manejo, jerarquías, mezclas de creencias y otros muchos entresijos que, a mí por lo menos, me hacen ir del hoy al ayer cada vez con mayor número de preguntas y, cuando logro tener algún atisbo de claridad en este largo recorrido en el tiempo, tengo que desandar el camino y recomenzar. Estos trayectos me han resultado enriquecedores y llenos de desafíos intelectuales, uno de los cuales ha sido el cómo tener acceso y poder observar, aunque sea fragmentariamente, la religiosidad «íntima» de los zoques de Tuxtla Gutiérrez que tiene sus características locales.

Uno de los primeros problemas para ubicar a la gente de origen zoque, por lo menos a aquellos que reconocen ascendientes zoques, dentro del caótico espacio urbano de Tuxtla Gutiérrez, es su dispersión dentro de ese espacio. Ciertamente viven en la ciudad, pero de los antiguos barrios no quedan mayores rastros; el centro de la ciudad fue ocupado en su mayoría por empresas y negocios de todo tipo y prácticamente no quedan casas habitación; de las cuatro ermitas de los barrios originales solo queda la de Santo Domingo, que ha sido remodelada varias veces, puesto que las de San Andrés y San Miguel desaparecieron desde el siglo XIX y la de San Jacinto

[4] M. Lisbona Guillén, *Sacrificio y castigo entre los zoques…*, 2004.
[5] K. Ochiai, *Cuando los santos vienen marchando…*, 1985.
[6] W. A. Christian, *Religiosidad local…*, 1991.
[7] Ibíd.

cambió de lugar. Así que, habiendo sido expulsados de sus barrios, los habitantes de origen zoque fueron ubicándose en zonas marginales de la ciudad, situación que se debió a varios procesos iniciados desde el siglo XVIII cuando el poblado empezó a cobrar importancia política y económica por su posición estratégica para las comunicaciones internas de la entonces Provincia de Chiapas —en 1769 fue cabecera de alcaldía mayor—, lo cual influyó para que tanto comerciantes como agricultores y ganaderos españoles y criollos empezaran a establecerse en el pueblo. Posteriores cambios en la administración política fueron marginando a los zoques de su hábitat hasta el punto que actualmente nos preguntamos: ¿dónde están los zoques tuxtlecos? Aunque parezca increíble están allí, dedicados a todo tipo de actividades económicas, trabajando como agricultores, carpinteros, albañiles, empleados, profesionistas, funcionarios públicos, etcétera. Otra pregunta es: ¿cómo encontrarlos si ya no hablan la lengua zoque ni visten trajes tradicionales?

Su presencia dentro de este espacio urbano solo se descubre cuando manifiestan su religiosidad local. Sin duda la más notoria muestra de esta religiosidad es la tradicional «bajada y subida de las virgencitas de Copoya», acontecimiento que se da dos veces al año: en enero, para celebrar la festividad de la Candelaria el 2 de febrero, y en octubre, para celebrar la advocación del Rosario y la de «Olachea». Cuando las imágenes bajan a Tuxtla en enero desde el vecino pueblo de Copoya —originalmente fue una estancia de ganado vacuno del pueblo Tuxtla manejada por el cabildo indígena, cuyos recursos, entre otros fines, se utilizaban para financiar la fiesta del Rosario; la estancia se convirtió en pueblo en 1892—,[8] después de la celebración de la Candelaria se quedan en Tuxtla y sus alrededores (Terán) a solicitud de sus devotos, quienes organizan celebraciones en su honor ya para cumplir una promesa ya por simple devoción. Terminada esta visita, con sus ires y venires volvían a su santuario en Copoya hasta que la Mayordomía del Rosario de Tuxtla y la Junta de Festejos de Copoya fueron despojadas por la diócesis de Tuxtla del santuario el 2 de febrero, y de las imágenes el 27 de abril de 2004. A pesar de ello, «las subidas y bajadas» continúan pues ambas asociaciones consiguieron otras imágenes y la tradición persiste.

La religiosidad local zoque tuxtleca también puede observarse en las festividades y celebraciones de la Mayordomía, que corren a cargo de sus priostes, mayordomos y asociados, para rendir culto a la advocación del Rosario, a san Marcos evangelista o al Santísimo Sacramento entre otros. De esta manera, a lo largo de todo el año se suceden diversas ceremonias y celebraciones que incluyen, no solo aquellas relacionadas con las festividades de sus imágenes, sino también otras que implican rituales para el otorgamiento de un cargo —«floreadas»—. Para lograr mantener estas festividades existen

[8] D. Aramoni, «La cofradía del Rosario-Copoya…», 1994.

los cargos de carácter religioso —albaceas, priostes y mayordomos— además de una serie amplia que incluye a los «maestros» —cargos vitalicios— ramilleteros, músicos, danzantes, sastres-lavanderos, comideras, pozoleras y cereros entre los más importantes.

Otra forma de aproximarse a la observación de esta religiosidad local es asistir a la Ermita de El Cerrito, cuyas principales festividades son las de Semana Santa y Navidad, pero también durante el mes de mayo dedicado a la Virgen. Todas ellas se celebran en el recinto de la ermita, sin olvidar las dedicadas a las imágenes a las que también rinden culto y que están resguardadas en las casas de sus priostes, por ejemplo, Santa Cruz, san Juan Bautista, san Pedro, Virgen de Dolores. Esta ermita fue una antigua *cowiná* familiar[9] que se convirtió en pública y que funciona tanto en su organización ritual como en la festiva con dos asociaciones: la religiosa, integrada por sus albaceas —masculinos y femeninos— y sus priostes, y la Junta de Festejos. Estas asociaciones, a pesar de los empeños de las autoridades eclesiásticas por manejar la ermita, mantienen bajo su control tanto el culto como las celebraciones.

Ambas asociaciones, la Mayordomía Zoque de Tuxtla y la Ermita de El Cerrito, están conformadas por individuos que reconocen una fe católica, aunque, por los conflictos que han tenido con la jerarquía eclesiástica, conservan sus formas de culto y ceremonias religiosas de acuerdo con la que consideran herencia de sus antepasados. No me cabe duda de que esta posición es la respuesta local de ambos grupos a las cambiantes políticas y normas eclesiásticas, en particular a aquellas que se han manifestado como mecanismos de control tanto de las expresiones de religiosidad como de los recursos económicos dedicados a las celebraciones y de los espacios de culto —templo de Copoya y ermita. En mi opinión, la intransigencia mostrada por los eclesiásticos tiene también como sustento la ignorancia de la historia regional y local del periodo colonial y de los siglos XIX y XX. Por poner sólo un ejemplo, ignoran los métodos y estrategias de evangelización de las órdenes religiosas durante la época colonial y el tipo de recursos didácticos a que tuvieron que recurrir para entender culturas diferentes a la europea e introducir los cambios en el ámbito religioso, que era una de sus tareas fundamentales. Entre estas estrategias destaca el importante papel de las imágenes. Documentalmente, al consultar documentos originales de archivo se hace evidente que el proceso de secularización de las parroquias no tardó mucho en provocar conflictos entre los curas seculares y sus feligreses.

Me interesa destacar que, si en las festividades y ceremonias de estas dos asociaciones tuxtlecas podemos observar comportamientos religiosos de carácter público, sus miembros también tienen una religiosidad «íntima», y esta solamente puede observarse al visitar los hogares, no solo de quienes se

[9] D. Aramoni, «La cowiná zoque…», 1998 y «Guachibales y cowinás…», 2000.

identifican como zoques por tener antepasados de ese origen, sino también de muchos mestizos tuxtlecos originarios. Es en los altares domésticos donde se depositan las imágenes a las que muestran devoción y también fotografías de los antepasados y de otros miembros difuntos de la familia, los cuales generalmente se encuentran ubicados en la pieza principal de la vivienda. Entrar a una de estas casas y no detenerse ante el altar extendiendo la mano derecha y persignándose para posteriormente saludar a sus propietarios es considerado una falta total de respeto. Es en esos altares donde en la intimidad se implora, se ofrenda, se celebra, se deposita la fe, y las imágenes se consideran una realidad anímica pues la imagen, como contemplación imaginativa, «es aquella sensibilización intuitiva (corporeización), peculiar al pensar humano, de la realidad capaz de afectar al hombre que, por su parte, está condicionada por la perceptividad "visiva" (sensible) del conocimiento humano, que hace que todo "concepto" se capte únicamente por referencia a una "representación"».[10]

Por eso, a decir de Paul Westheim,[11] «es la conciencia del fiel que la iglesia se arrodilla ante María, la obra de arte se transforma en realidad anímica», porque «su emoción no es de índole estética, es religiosa». La esencia de la imagen consiste en crear un estado de alma, que algunos califican como «encantamiento mágico», por medio del cual quien cree se sustrae del plano profano y terrestre y se siente elevado a la esfera de lo sobrenatural, y es ahí donde es posible un diálogo. Así, la «belleza» o «perfección» de una imagen carece de importancia y no es necesaria una obra de arte pues los sentimientos religiosos no son sentimientos estéticos. En mi opinión, por eso es posible la relación imagen-creyente, porque pueden darse el diálogo, la súplica, la imploración, la reverencia y, gracias a la fe, el establecimiento de lazos que se anudan para no romperse. Por ello, ni la propia Iglesia que fomentó el culto a las imágenes, ni los «quemasantos», han podido destruir los lazos de la religiosidad local zoque en Tuxtla.

Al ofrecer al lector ocho fotografías de altares zoques de Tuxtla pretendo ejemplificar algunas de las ideas vertidas en el presente texto. A continuación se presentan y comentan:

En la Figura 1 se muestra solo una parte de un altar doméstico del pueblo de Copoya, el cual incluye una gran cantidad de imágenes. Lo que me interesa destacar de ella es la mazorca de dos puntas llamada en zoque *mok-hatá* —«padre del maíz»—, la que, según una antigua leyenda, acompañada de *mok-mamá* —«madre del maíz», mazorca de tres puntas—, habitaba en una cueva en el cerro Mactumatzá, al sur de Tuxtla, sobre el cual se asienta el pueblo de Copoya en cuyas tierras ejidales se cultivaba principalmente

[10] K. Rahner y H. Vorgrimler, *Diccionario teológico,* 1966, p. 331.
[11] P. Westheim, *Arte, religión y sociedad,* 1987, p. 7.



Figura 1. Altar doméstico del Mtro. Antonio Escobar.

maíz.[12] Sobre el camarín se pueden observar dos *joyonaqué*, «ramilletes», la ofrenda florística por excelencia que los zoques de Tuxtla y Copoya elaboran exclusivamente para las imágenes.

[12] D. B. Cordry y D. M. Cordry, *Trajes y tejidos de los indios zoques*..., 1988, p. 91.

En esta fotografía se puede observar un altar doméstico, en este caso preparado para la «floreada» —recepción de cargo— del cargo de prioste de ramillete de la Ermita de El Cerrito, Tuxtla Gutiérrez. Deseo hacer notar su sencillez. La imagen central es una cruz de diseño «tradicional» con sus *jo-yonaqué* a los lados «vestida» con una banda de tela con dos «chocolatillos» de listones —un «chocolatillo» se elabora con pétalos de flores y hojas como insignia de cargo— y a los pies de la cruz las fotografías de los padres —difuntos— del prioste. Se trataba de un joven soltero que para poder asumir el cargo fue acompañado por su abuela. Quien desee desempeñar un cargo debe formar pareja, hombre y mujer, sin ser necesario el matrimonio.

Figura 2. Altar doméstico de recepción de cargo de prioste.



A continuación, vemos un altar de cargo de la Ermita del Cerrito, en este caso del prioste de san Juan Bautista en el día de su fiesta el 24 de junio. Las imágenes de la priostería de El Cerrito se alojan en casa de los priostes mientras desempeñan el cargo. En este caso, al pie de la imagen se colocó la fotografía del abuelo que había solicitado el cargo pero falleció antes de desempeñarlo por lo cual su nieto, acompañado por su abuela, cumplió el compromiso y preparó este tradicional altar con su arco de *joyonaqué* y sus *somés* tradicionales con cuelgas de *potsoqui* —panes de figuras humanas masculinas y femeninas, tortas y roscas, que son elaborados por panaderas tradicionales de Tuxtla.



Figura 3. Altar de prioste de san Juan Bautista.

La siguiente imagen del santo patrono de Tuxtla, san Marcos evangelista, depositada en el altar doméstico de su prioste, cargo de la Mayordomía del Rosario de Tuxtla, la cual no tiene recinto propio. Es una imagen pequeña de las llamadas por los zoques «vicario». La imagen principal se encontraba dentro del templo parroquial de Tuxtla pero, al ser destruida durante la quema de imágenes, fue sustituida por esta pequeña imagen que tenía el prioste encargado de celebrar la festividad. Al no permitir la Iglesia estas prácticas, la Mayordomía continuó celebrando al patrono en la asociación.



Figura 4. Altar de san Marcos de la Mayordomía zoque.

Altar de la patrona de la Mayordomía, la Virgen del Rosario, el día de su fiesta —primer domingo de octubre—. Se encuentra en la casa de su prioste. Ese día la imagen luce su corona y resplandor, y el altar lleva su arco de *jo-yonaqué* y varios *somés*, que en este caso son ofrendas de devotos e incluyen cubetas y palanganas para el servicio de la fiesta. Nótese la profusión de adornos florales.



Figura 5. Altar de la patrona de la Mayordomía zoque de Tuxtla Gutiérrez.



Figura 6. Altar de la ropa de las «virgencitas» de Copoya de la primera lavada de enero.

En la fotografía podemos observar el altar de la Mayordomo con los atados de ropa de las «virgencitas» de Copoya en una de las ocasiones en que se lava y se plancha su ropa y se limpian sus alhajas, ceremonia que se lleva a cabo antes de que bajen de Copoya a Tuxtla. Las alhajas se guardan en los *jicalpestles*. Después de la ceremonia, a cargo de los maestros sastres-lavanderos que se ocupan de la ropa y de la limpieza de las alhajas —collares de monedas y coronas—, las albaceas y priostas elaboran el «bulto sagrado» que contiene todos estos objetos, el cual se desbarata después para pasar a colocar la ropa en costales y las alhajas en un atado. Los costales de ropa serán trasportados a continuación por hombres que los cargarán con mecapal, y el bulto de alhajas lo trasportará una mujer sobre su cabeza. Sorprende la conservación de una costumbre prehispánica, envolver lo sagrado, en este caso todo aquello que estuvo en contacto con las imágenes.[13]

[13] M. A. H. Lejarazu, «Religiosidad y bultos sagrados…», 2008.



Figura 7. Casita de manta para recepción de las «virgencitas» de Copoya en Tuxtla.

En esta fotografía se muestra la casita de manta donde son recibidas las imágenes de las «virgencitas» que, recién sacadas de sus camarines, todavía están cubiertas por una especie de capucha. Se me permitió tomar esta fotografía gracias a la gentileza del Primer Albacea de la Mayordomía, pero una vez descubiertas las imágenes está prohibido fotografiarlas. A este respecto, los zoques de Tuxtla y Copoya han sido muy estrictos, aduciendo que no se debe comerciar con las imágenes. Tal pareciera que la prohibición del Concilio de Trento quedó grabada en la memoria zoque, sin embargo, no fue así en la del párroco de Copoya, que vende fotografías de las imágenes del santuario desde que despojó a los zoques del templo y de las imágenes en 2004.



Figura 8. Altar principal de la Ermita del Cerrito, Tuxtla Gutiérrez.

En la última fotografía vemos el altar de la Ermita de El Cerrito con su imagen del Cristo llamado Manuel Niño Salvador. Su fiesta principal es el 25 de diciembre y está a cargo de la Junta de Festejos. Aparece enmarcado por el «arquito» que monta cada año el prioste de arquito para la celebración de la Santa Cruz y que se coloca el primero de mayo. El 3 de mayo, día de la Santa Cruz, la festividad la preside el *cowiná hatá* —«padre de la *cowiná*»—, el cargo más alto después del albacea. Señalé en el texto que esta ermita originalmente fue familiar y se convirtió en pública.

Altares de la esperanza. Iconos tradicionales e imaginación utópica

Astrid Maribel Pinto Durán
CESMECA
Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

Introducción

Despliegue de creatividad, de relación íntima pero a la vez social con lo sacro, los altares nos conducen no solo hacia la comprensión de formas de organización social y religiosa, sino que además dan cuenta de la imaginación,[1] de las representaciones de la sacralidad, del discernimiento del orden y el desorden del mundo, y de la apropiación personal de dicho imaginario.[2]

[1] Ricoeur vincula el estudio de la utopía a la teoría de la metáfora y al fenómeno de la imaginación. Su teoría de la metáfora permite vincular la imaginación con cierto uso del lenguaje; ve en el uso metafórico del lenguaje, una característica de innovación semántica. «Imaginar, es en primer lugar reestructurar campos semánticos» (*Del texto a la acción…*, 2002, p. 202). La imagen es una significación emergente que tiene que ver con la creación de la metáfora. La hermenéutica propuesta por Ricoeur establece la conexión en todo discurso del *sentido* del texto (su organización interna) y la *referencia* (el poder de la metáfora para referirse a una realidad externa al propio lenguaje). Por ello, Ricoeur propone una teoría semántica de la imaginación: «El papel último de la imagen no es sólo difundir el sentido en diversos campos sensoriales, sino suspender el significado en la atmósfera neutralizada, en el elemento de la ficción. Este elemento resurgirá al final de nuestro estudio con el nombre de utopía. Pero ya se advierte que la imaginación es precisamente lo que todos entendemos: un libre juego con las posibilidades, en un estado de no compromiso con el mundo de la percepción o de la acción. En este estado de no compromiso, ensayamos ideas nuevas, valores nuevos, nuevas maneras de estar en el mundo. Pero este *sentido común* atribuido al concepto de imaginación no es plenamente reconocido mientras no se vincule la fecundidad de la imaginación con la del lenguaje, tal como es ejemplificada por el proceso metafórico» (Ibíd., p. 203).

[2] Entiendo por *imaginario* lo que resulta del trabajo de la imaginación socialmente compartido y del continuo proceso de renombrar las cosas para otorgar sentido a la realidad, y no como representaciones estáticas o códigos e ideas instituidos.

El propósito de este capítulo es exponer, a partir de los sagrarios colectivos e individuales de una red internacional de espiritualidad que se autonombra Ejército de Luz, cómo el ilusorio caos de los altares de dicha red —que pareciera corresponder a una engañosa y superficial forma de religiosidad de mercado— tiene un sentido, una dirección. Este sentido es obra de la imaginación, separa ciertos iconos de su institucionalidad y los resemantiza en un proceso creativo de ensoñación y lenguaje, lo cual otorga a los símbolos que ellos llaman tradicionales una renovación, una nueva aptitud para redescribir la realidad.

Destaco en las siguientes líneas la dimensión utópica de estos altares y el trabajo de la imaginación de quienes les dan vida, imaginación utópica que tiene como imágenes nucleares la unificación y la trasmutación: unificación de todas las culturas, de todos los conocimientos y de todo lo que nos integra como personas; trasmutación de nuestras células y nuestra energía para alcanzar un mayor eslabón evolutivo como especie.

Los símbolos, iconos, imágenes y sacralizaciones de estos altares, en su mayoría pertenecientes a diversas culturas y distintas épocas, presentan tal riqueza y tan serias resemantizaciones que permiten un alto grado de aproximación a este imaginario cuyo propósito central es unificar y trasmutar.

Pero antes de iniciar con la exposición de dichos altares y la identificación de sus creadores, es necesario reparar en algunos barullos teóricos y presentar en forma muy general cómo han sido concebidos este tipo de redes y sus prácticas.

Por los vericuetos de la *new age*

Los Guerreros de Luz presentan formas de organización, intereses, dinámicas sociales y un trabajo de la imaginación tales que fácilmente permiten situarlos como parte del fenómeno designado como *new age*. Bajo este término suelen englobarse prácticas y creencias tan aparentemente cercanas o parecidas que se omiten diferencias que pueden llegar a ser radicales. Son tan imprecisos los contornos de este movimiento que el término *new age* en el que suelen englobarse no hace sino volver más oscura su comprensión.

Una idea recurrente entre los múltiples grupos, circuitos, redes o asociaciones espirituales es que presenciamos los albores de una nueva era. La mayoría de las veces quienes forman estas asociaciones están inscritos en universos sociales diferentes, por más que se insista en que se trata de una clase acomoda o de «clasemedieros». Comparten esta idea del cambio de una época o del fin de un largo ciclo para la humanidad y el cosmos no solo profesionistas de toda índole, sino también amas de casa, artesanos hippies y

también he registrado la adhesión a estas ideas de estudiantes, curas, monjas o comerciantes de diversas regiones. Sin embargo, el hecho de compartir la idea de que en estos momentos cambiamos de era no implica un unificado trabajo de la imaginación, un conjugado imaginario. Eso que tan cómodamente llamamos n*ew age* se trata de tan diversas prácticas y tan disímiles imaginarios sociales que emplear el término como herramienta teórica resulta, más que de ayuda, de gran riesgo.

La generalización más recurrente entre quienes se interesan por estos fenómenos es que los adeptos de la n*ew age* son resultado de los procesos de individualización exacerbada característicos de nuestras sociedades contemporáneas. Según este presupuesto, es la individualización la que motiva a que los individuos adquieran las habilidades de composición de una espiritualidad que responde a la lógica de los remiendos de símbolos desarraigados de sus campos de saber y de la apropiación de conocimientos sobre la enfermedad y la sacralidad de diversas culturas. La *new age* haría referencia, entonces, a un agregado de prácticas y creencias heterogéneas que tienden a banalizar lo sagrado, al consumo de bienes religiosos. Expresiones como «religiosidad a la carta», «religiosidad de mercado» o el «ir y venir» que se caracteriza por el «toma y deja», por el «pastiche», han pasado a ser ya términos de la jerga antropológica y sociológica con los que se piensa en estos fenómenos y con los cuales se da por sentado que la *new age* es una afirmación radical de los valores de la modernidad en su estadio actual.[3]

Existe, por supuesto, la tesis contraria, aquella que señala que la *new age* es una reacción contra la modernidad y sus valores. La *new age* responde, desde esta perspectiva, a una reacción tajante a los valores de nuestra civilización, a la crisis de significado o a la pérdida de fe en la racionalidad, en el conocimiento científico y en las instituciones religiosas tradicionales.

Yo diría que ambas tesis no tienen por qué excluirse. Los símbolos de los altares elaborados por los Guerreros de Luz son una buena ocasión para reflexionar sobre este asunto y para señalar que, al mismo tiempo que responden a la lógica individualista, a formas de agrupación y a dinámicas sociales impensables en otro periodo de la humanidad, a la inestabilidad simbólica que lo caracteriza, al uso de medios de comunicación cada vez más veloces y capaces de permitir la circulación de ideas y personas, conllevan un alto grado de esperanza, es decir, de imaginación utópica. Si en estos fenómenos se evidencian las estrategias del mercado centradas en el individuo y en su voluntad de autonomía, esa voluntad es también portadora de trasgresión y

[3] La *new age* ha sido caracterizada como una religiosidad hecha a la medida de la modernidad por autores como V. Teisenhoffer, «De la "Nebulosa místico-esotérica"…», 2008, F. Champion, «La nebuleuse mystique-esoterique…», 1990, P. Heelas, «The new age in cultural context…», 1993 y M. J. Carozzi, «La religión de la autonomía…», 1998.

de crítica a las instituciones sobre las cuales se edifica nuestro orden civilizatorio: la familia, la religión, la política, la economía, la educación, la salud y, el corolario de todas ellas, la razón.

Otra propuesta de este trabajo es que, para evitar las generalizaciones, es necesario prestar mayor atención a las redes de espiritualidad no solo para dar cuenta de las formas de asociación y prácticas que las acompañan, sino también de los imaginarios sociales que cada congregación está produciendo.[4] La *new age* es todo y es nada. Extremadamente variada en sus propósitos, organización y creencias, el elemento que comparten grupos e individuos englobados bajo este término es la creencia en el advenimiento de una nueva era; sin embargo, si se presta atención cuidadosa a los diversos circuitos o redes de espiritualidad, es posible constatar diferencias de dinámicas y, sobre todo, distancias en el trabajo de la imaginación. Se trata, más que de la *new age*, de los múltiples caminos por los que se puede optar frente a esta tendencia milenarista.

En estas páginas me ocupo precisamente de una red de espiritualidad delimitada: los Guerreros de Luz, integrantes de un Ejército de Luz, calificativos utilizados por los mismos participantes de esta espiritualidad para referirse a sí mismos. En ocasiones suelen también emplear el término de «red» para indicar el trabajo conjunto de personas que interactúan no necesariamente cara a cara en el trabajo espiritual para transformar a la humanidad y sus instituciones, condición *sine qua non* para lograr el «salto cuántico» y el inicio de una nueva era. Cuando se refieren a la red, la evocación es de fuerza y de unión por un propósito, aun si quienes son parte de ella no se conocen.

La fuerza está en el trabajo conjunto espiritual para lograr el paso al siguiente eslabón evolutivo. Por ejemplo, hay una red de «abuelas», quienes con sus oraciones y las herramientas que les provee su propia tradición están trabajando actualmente en todas partes del mundo para facilitar el paso a la siguiente espiral, al siguiente ciclo. Las «abuelas» son mujeres a las que se les atribuye conocimientos ancestrales. En torno a ellas se congregan pequeñas redes que a su vez están conectadas con otras por los diversos medios de información, fundamentalmente por Internet.

Para «hacer su trabajo», que consiste en oraciones para «levantar la frecuencia» de la humanidad y el planeta, se desplazan por los lugares considerados sagrados, puntos energéticos planetarios desde los cuales se trabaja para la unión de esta energía que se supone es nodal para lograr el cometido de, más allá de la evolución de nuestra especie, la trasmutación de todo cuanto en el cosmos sea susceptible de cambio. Algunos de estos puntos

[4] Ya el propio término de *new age* ha sido suficientemente cuestionado por su vaguedad y se han propuesto otros que han corrido con mejor suerte como el de redes y circuitos alternativos. Véase: M. J. Carozzi, «Ready to Move Along …», 2003.

energéticos se encuentran en Egipto, Machu Pichu, El Tibet, Colombia y México. Este último país es considerado como uno de los sitios más importantes en este «plan cósmico». Se le atribuye el sino de ser el punto más propicio para la escalada de cambios que se esperan a partir del año 2012. En este escenario, Chiapas, y más precisamente San Cristóbal de Las Casas, aparecen en este trabajo de la imaginación como puntos energéticos aceleradores de los procesos de transformación que llevarán a la humanidad hacia un estadio más evolucionado, de más «alta frecuencia».

El Ejército de Luz es una red extensa de espiritualidad. Su tejido se tiende hacia muchos países sin respetar fronteras ni barreras culturales. Formado de pequeños grupos, los Guerreros de Luz constituyen, como ellos mismos proclaman, una enorme red que toca diversos puntos del planeta formada por heterogéneos sectores de la población que realizan un trabajo conjunto de la imaginación. Se trata, utilizando otra de las metáforas empleadas por ellos para referirse a sí mismos, de uno de los tantos «caminos» que ofrece la búsqueda de espiritualidad: el camino de la luz, cuyo recorrido implica un aprendizaje y un despliegue de la esperanza y de la utopía. La iconografía de sus altares y sus ofrendas constituyen un lenguaje que permite tener acceso a ese trabajo de ensueño.

El concepto que aquí manejo de utopía está lejos de una acepción peyorativa. Destaco, por el contrario, la fuerza de la utopía como motor social, su poder de cuestionamiento y su valía para imaginar otras formas de ser humanas y sociales. El supuesto que guía este estudio lo retomo de Ricoeur: la utopía como ruptura epistemológica, como un «no lugar». Esa «ninguna parte», que en este caso es imaginada dentro del ser humano mismo, pero también fuera del planeta, en el universo, constituye el lugar inexistente desde el cual son inventadas nuevas maneras de decir las cosas, nuevas maneras de pensarlas, otras formas de imaginarse el mundo.

Quienes se imaginan este otro mundo cósmico, unificado y trasmutado son Guerreros del Ejército de Luz. Preciso es presentarlos.

Ejército de Luz. Una breve descripción

Este Ejército de Luz funciona entonces, y como ellos mismos lo proponen, en forma de red. Sin estar localizada o ceñida a un territorio específico, la red tiende su tejido más allá de las fronteras políticas o culturales.[5] Como lo

[5] La metáfora de red es tan importante para este imaginario que no solo se usa para designar la forma de asociación de sus integrantes, sino como imagen. Es usual durante los ejercicios de meditación en movimiento imaginar que, con la energía generada durante los ejercicios, cada uno de los participantes contribuye a envolver el planeta y la

expuse más arriba, ellos se conciben como una red planetaria. Se les encuentra en escuelas, hospitales, organismos internacionales; entre antropólogos, periodistas, médicos, arquitectos, psicólogos, artistas, amas de casa, monjas y sacerdotes católicos, pero también entre estudiantes universitarios o budistas. Se trata, fundamentalmente, de una red formada por profesionistas, universitarios, por personas capaces de desplazarse con facilidad, de tener acceso a Internet y otros medios de comunicación, así como de consumir una literatura que nutre y hace crecer el trabajo de la imaginación utópica. En la red participan también una gran cantidad de personas que se dedican a la sanación alternativa: masajistas, naturistas, homeópatas, psicólogos de la Gestalt, iridiólogos y otras que se dedican a la curación con flores de Bach, pero también médicos alópatas. Y asimismo están aquellos que decidieron cambiar radicalmente de vida para dedicarse de lleno a la vida espiritual, entonces encontramos a comerciantes, empresarios, hippies, estudiantes, viajeros de aquí o allá y alguno que otro indígena de la región. El paisaje humano de la red es variopinto.

Dinámica de la red

Una amplia literatura que circula por Internet y que se legitima en alguna tradición alimenta esta forma de espiritualidad. Ser espiritual es un largo proceso, un extenso camino en el que paulatinamente se construye una imaginación utópica. Exige volver los ojos hacia el interior de cada ser, el abandono de las religiones institucionalizadas y la crítica de las otras instituciones sobre las que se fundan nuestras sociedades actuales. Las tradiciones son acogidas por los miembros de esta red por ser consideradas fuentes de ese saber que une a los humanos con lo sacro. De ellas se retoman ciertos símbolos, pero sustrayéndolos de su institucionalidad. El ejemplo más palpable es el icono central de la religión católica. Cristo se convierte aquí en Cristo Cósmico, canal de luz y de amor. La Virgen de Guadalupe, en esencia femenina.

Las informaciones, mensajes, experiencias compartidas verbal o virtualmente, rituales extraídos de alguna cultura, evaluaciones y críticas sobre el estado político, ético, económico o ecológico actual de nuestro planeta son emitidos y producidos por los Guerreros de Luz en quienes, se cree, ha sido delegada la tarea de transformar a la humanidad y facilitar el tránsito a otro eslabón evolutivo, no solo de nuestra especie, sino de todo lo que en

humanidad en una red de luz, por ejemplo. Una de las maestras que guía estos ejercicios de meditación dijo en una ocasión: «la rejilla de luz ya está formada», «fortalezcamos la red. Salgamos afuera del planeta y nos unamos a esta red».

nuestro planeta y nuestra galaxia es susceptible de trasmutación. Se trata, en sus propios términos, de un Ejército de Luz cuya misión es realizar una revolución pacífica, sustentada en el amor, para lograr la unificación del ser humano consigo mismo y con todo el universo.

Don Lauro es una de las voces significativas de este imaginario, uno de los maestros Guerreros de Luz, comandante de este ejército. Tiene su recinto de curación en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Durante los solsticios de verano e invierno, don Lauro ofrece talleres de sanación en una montaña adecuada para este fin. Aparte de curar con energía, don Lauro también ofrece cursos de meditación en movimiento durante todo el año. Se formó en la India, en un monasterio tibetano. El grupo que se reúne en torno a él se trata solamente de una parte de la red de espiritualidad que tiende sus hilos hacia otras redes. Su propio radio de acción es mucho más amplio que el regional, pues su labor y sus adeptos, quienes a la vez pueden formar parte de otros grupos y adherirse a las enseñanzas de otros maestros, se encuentran diseminados en todas partes de la República y el mundo.

Dinamizadores de la red

Este movimiento espiritual está siendo dinamizado por «seres sutilmente ascendidos» quienes funcionan como maestros o guías espirituales y, a pesar de las diferencias que pueda haber entre ellos, existe el consenso de que se está iniciando una «revolución silenciosa», una «conspiración» pacífica, luminosa, dictada por el amor. Dicha revolución conlleva una evaluación del estado actual de la humanidad y nuestras sociedades. Está fincada en la esperanza de un cambio interno en los individuos y un salto cuántico para nuestra especie.[6] Las propuestas y los métodos para lograr este cambio

[6] Esta noción del «salto cuántico» es descrita por uno de los maestros como sigue: «Debo decir, sin embargo, que en este trabajo que se viene desempeñando desde el principio de los tiempos, cada uno de los que leen estos escritos tiene un rol que debe cumplir. A cada uno de ustedes le corresponde un hilo dentro del gran tejido cósmico que todos venimos tejiendo. Somos una gran familia que hemos venido creciendo en número y en conciencia. El crecimiento es natural por ciertas leyes cósmicas que deben cumplirse, el despertar de conciencia va inscrito en el ADN espiritual que cada ser humano trae al nacer y que al igual que en el cuerpo, gobierna los tiempos en que el organismo humano debe desarrollar tal o cual función, así en la raza humana, decide el momento justo en que la humanidad debe despertar a tal o cual conocimiento. La evolución de la especie humana ha sido regida desde el génesis, por leyes cósmicas que escapan a la comprensión humana, simplemente porque el hombre decidió estudiar mejor al mundo de los sentidos en lugar de estudiar el mundo interior. Esa es la única razón, los tiempos marcan que el ser humano ahora se prepare para un salto

varían a veces radicalmente de un maestro a otro y hasta pueden darse las críticas mutuas o los desacuerdos. Pese a esto, insisto, reaparece en cada uno de ellos, casi obsesivamente, el discurso de la urgencia del cambio.[7] La propuesta de don Lauro es parte de este movimiento y no es posible entenderlo fuera de esta dinámica.

Además, esta espiritualidad se nutre de diversas prácticas que no se reducen a la relación o a los preceptos adquiridos con don Lauro. Entre sus adeptos, los que viven en San Cristóbal tienen a su alcance una gran variedad de eventos, entre ellos, las visitas de monjes tibetanos o de personajes como Martín Peña,[8] quien propone, entre otras cosas, que los humanos

cuántico de conciencia. Aunque me gustaría aclarar el significado del salto cuántico. La evolución de la especie humana es gradual, lo he afirmado y en ese sentido es fácil verlo en la evolución de la sociedad. Sin embargo, al igual que ocurre en las mutaciones de la biología, de pronto aparecen especies que se diferencian de las predecesoras en algo significativo «que no fue gradual», a esto le llamamos un salto cuántico de la evolución» (Melquisedec 2007, «Un mundo superior: quinto llamado»).

[7] Melquisedec, una de las voces de esta red, al dirigirse a los maestros o guías espirituales, critica las nuevas corrientes espirituales: «Tal como en las ocasiones anteriores cuando he afirmado que el ser humano busca fuera lo que lleva dentro, de la misma manera el ser humano ha venido ahora ensayando a desarrollar toda una serie de contactos con supuestos seres espirituales que están llenando rápidamente la realidad que el Hombre construye en su vida. Ángeles, brujos, magos, maestros, seres mitológicos, dioses y diosas de la antigüedad ahora son parte de la realidad que el ser humano ha construido. Se ven en la televisión, en el cine, en las revistas, en los cursos abiertos y cerrados, están por todas partes y ahora son los protagonistas de la enseñanza que conducirá al ser humano a la nueva sociedad. Pero el ser humano tiende a confundir lo maravilloso con lo real. Él quiere creer que la vida es como la imagina. La fe y la esperanza en un mundo mejor tienden a ser los motores de muchas de las enseñanzas de las nuevas corrientes espirituales. Pero la vida no se ajusta a los caprichos de las personas. No es necesario abundar en este hecho inobjetable. El poder de los «decretos» se ha exagerado y las filosofías simplistas que afirman que una persona puede crearse el mundo que desee con solo desearlo, no pueden demostrar sus afirmaciones, aunque por supuesto convoquen a una inmensa mayoría de personas que buscan creer lo que en su opinión es cierto» (Ibíd.).

[8] Martín Peña es conocido como creador de la técnica de sanación llamada bioquantum, elaborada a partir de sus estudios en física cuántica, medicina alternativa, antropología y psicología social. Desde hace quince años aproximadamente escribe sobre temas diversos como autoconocimiento integral, sanación o física cuántica. Ha estado en San Cristóbal de Las Casas, Comitán y Tuxtla Gutiérrez, ciudades donde ha impartido cursos sobre su técnica de curación. Él mismo se presenta así en su página de Internet: «Bioquantum es el nombre que le di personalmente al sistema de curación extraterrestre aquí en la Tierra. Se compone de las palabras: bio-quantum, las cuales quieren decir: vida-energía. En otros términos, es la rehabilitación, armonización, regeneración o sanación de todo organismo vivo a través de la energía cuántica y del electrum. Cuando hablo del quantum, me estoy refiriendo a un tipo de energía curativa

venimos de otros planetas a realizar un aprendizaje sobre la tierra y que la medicina alópata es un comercio al servicio de los más poderosos, quienes crean las enfermedades, las bacterias y los virus para luego vender el producto para curarlos.

Las opciones están abiertas y se supone que cada individuo debe armar su propio sistema espiritual haciendo uso de su discernimiento. Se puede escoger, incluso, entre cursos sobre calendario maya para la interpretación de oráculos o temascales con ceremonias guiadas por *marakames*[9] para la sanación con el uso de peyote; o bien, portadores de ayahuasca, quienes vienen de países sudamericanos y organizan rituales con dicha «medicina».

Una espiritualidad en red

A estas actividades hay que agregar la información que se comparte a través de Internet y que abarca múltiples temas —angelología, ecología, problemas políticos, mensajes de denuncia o de ayuda personal— cuya importancia no es desdeñable.[10] Por este medio, además, se organizan eventos en diferentes puntos de la República y del planeta.

Mensajes que circulan por Internet entre los integrantes de grupos, y las más de las veces de grupo a grupo de la red, tienen como tema central el cambio humano planetario a partir de metáforas asociadas con la luz. La red «trabaja» en grupos, cada uno de los cuales se acoge a alguna tradición o técnica espiritual. Sin embargo, los grupos entre sí también comparten información y eventos, así como un lenguaje, un imaginario y una identidad común: la identidad de la luz.

Don Lauro ofrece la fusión de dos tradiciones: la maya y la tibetana. No obstante, es ponderado por sus adeptos principalmente como portavoz y conocedor de la tradición maya por su origen, por estar situado en el espacio considerado maya y por venir de un linaje de curanderos. Pero la tradición maya no se puede esperar aquí como una copia fiel, pues constituye a todas luces una recreación, una redescripción de la mayanidad. Durante las ceremonias o ritos, don Lauro retoma símbolos cristianos, mayas, tibetanos o

muy especial que se aplica en las dimensiones superiores por parte de nuestros amigos cósmicos». Algunos de los adeptos de don Lauro han adoptado esta técnica para sanar y hacerse curar.

[9] Curanderos huicholes.

[10] Esto vale también para quienes vienen de fuera a los cursos intensivos que ofrece don Lauro, que se valen de lo que está a su alcance para alimentar su espiritualidad. Por Internet circulan una gran cantidad de invitaciones para actividades, conferencias, cursos y talleres, sobre todo en México, D. F., y de mensajes esotéricos, muchas veces de origen desconocido.

lakotas, por ejemplo. Pero como la red es amplia, sus hilos se van tejiendo con las enseñanzas de otros maestros portadores de otras tradiciones.

Una de las allegadas a don Lauro me comentó a propósito de lo anterior: «Todos los maestros o seres avanzados que vienen a San Cristóbal de Las Casas nos van dando partes de un gran rompecabezas. Rompecabezas de una espiritualidad que no es la misma para todos. Cada uno de nosotros puede armar, con las piezas que va obteniendo, su propio rompecabezas». Esta metáfora de la espiritualidad como rompecabezas se encuentra bastante cercana a la imagen de sus altares, cuyas piezas parecieran no encajar desde ningún ángulo. Don Lauro enseña no solo la importancia de los altares, sino también a identificar y construir múltiples formas de altar. Su propuesta de espiritualidad no excluye la adoración de ninguna deidad y, por tanto, sus altares contienen iconografía universal.

Altares naturales

Parte de la aportación de don Lauro como maestro de la espiritualidad maya-tibetana es la sacralización de los espacios naturales. Si la modernidad es el olvido de los signos de lo sagrado, los Guerreros de Luz pretenden sacralizar todo cuanto existe. Esto propicia un alto grado de ritualidad acompañado de retablos y calvarios elaborados individual o colectivamente con motivos y símbolos sagrados de los más variados orígenes.

Debido a la sacralización de la naturaleza, son preciadas como altares naturales las montañas, las cuevas y algunas formaciones rocosas donde pueden adivinarse formas de animales o de seres míticos como el dragón o Quetzalcóatl; también los ojos de agua, los ríos o los lagos. Varios de estos espacios se han aprovechado para colocar ahí algún icono. No es raro, entonces, encontrar la imagen de la Virgen de Guadalupe en una cueva, o las de Buda, de Cuatlicue o de Cristo, conviviendo con el «espíritu guardián del lugar», con el dueño de la cueva, creencia de raigambre indígena y a quien no se deja de rendir culto.

Estos altares son considerados de un gran respeto y potencia para la sanación, para la oración y para la conexión con otras dimensiones. Estas «dimensiones» o «dimensionales» tienen que ver con la forma en que es imaginada la realidad. Esta realidad en la cual desarrollamos nuestra vida cotidiana y que se nos presenta como la más evidente es una ilusión que corresponde a la tercera dimensión, un nivel asociado a la razón y considerado como el mayor espejismo. La cuarta dimensión es otra forma de realidad también ilusoria y aquí se sitúa el pensamiento mágico. Quienes son capaces de acceder a la quinta dimensión son aquellos que han logrado sobrepasar



Figura 1. Guerreros de Luz. Taller en la montaña (diciembre de 2006).

estos niveles de ilusión: es el dimensional de la sacralidad, ahí donde moran nuestros antepasados, nuestros abuelos, sacerdotes, sacerdotisas, deidades femeninas y masculinas, el gran espíritu.

Los espacios naturales considerados como altares permiten una conexión con estos dimensionales, principalmente con el quinto. Son «portales» hacia otras realidades cuyos seres se pueden comunicar con nosotros. Para que esta comunicación sea posible es indispensable «abrir el corazón», ya que el «rollo mental» es el principal obstáculo para este tipo de vivencias. Si la cueva se encuentra ahí inmutable, los seres que la habitan requieren para escucharnos de ofrendas en forma de incienso, frutas, velas, fuego, oraciones, danzas y música.

Este cuadro recuerda bastante las prácticas religiosas de los pueblos mayas, prácticas aún observables en el presente y que tienen que ver con el desarrollo de rituales en cobijos del paisaje natural constituidos por cuevas, montañas, barrancos o pozos, por mencionar algunos.

Los elementos ambientales míticos jugaban en la antigüedad un papel esencial para el sostenimiento del sistema de concepciones mesoamericanas sobre el universo[11] y aún en la actualidad los indígenas considerados

[11] Véase: A. Barrera, «Los petroglifos de Pool Balam…», 2009, A. J. García, «Frondas boscosas y paisajes rocallosos…», 2009, R. Ishihara «Música para las divinidades…», 2009, y A. Sheseña, «Algunas implicaciones de los ritos…», 2009.

de origen maya continúan sacralizando estos espacios, aunque se puede aventurar que dicha sacralización no constituye ya un elemento cosmogónico puro.

Don Lauro enseña esta sacralización de las cuevas, las montañas y los espacios naturales; sin embargo, sus enseñanzas no se apegan rígidamente a las viejas concepciones de los pueblos preciados de raigambre maya. Si, por ejemplo, anteriormente las cruces o los animales eran considerados como guardianes de las cuevas y también como comunicadores con diversas deidades propiciadoras de las buenas cosechas, las lluvias, la salud y en general el bienestar de la comunidad, de igual manera los Guerreros de Luz consideran sagrados estos espacios, puntos de encuentro con divinidades diversas. Como en la antigüedad, se sigue invocando en ellos a naguales o animales míticos como la serpiente, el jaguar o el mono, pero no se encuentra ningún reparo en usar estos espacios para establecer al mismo tiempo una «conexión» con Buda, Cristo, Tara o no importa qué deidad a la que se rinda culto.

Las cruces zinacantecas son colocadas deliberadamente en las cuevas. Sheseña[12] plantea cómo en Zinacantán, por ejemplo, esta práctica en la actualidad es empleada como marcadora de puntos de contacto con las divinidades de la tierra a quienes se acude para pedir sus favores. En una de las cuevas principales de la montaña donde se realizan los talleres-rituales lucen tres de estas cruces, solo que aquí son resignificadas y pocos de los presentes en los talleres poseen información sobre el uso de estas cruces por los pueblos autóctonos. El altar natural, formado por una conformación rocosa que asemeja a una tortuga o un sapo, se ha convertido en un altar perenne donde cualquiera de los Guerreros de Luz, no importa en qué momento del año, puede acercarse para orar, meditar o pedir sanación a los seres guardianes del lugar. Los devotos de este altar suelen limpiar, hacer ofrendas de flores o de objetos sagrados y quemar copal. Durante los talleres, es frente a este altar donde se realizan la mayor parte de las actividades. El altar permanece iluminado con velas y en él se puede observar toda clase de ofrendas.

Pero las cruces no son los únicos motivos de adoración. La pequeña cueva es, como mencioné más arriba, considerada como un dimensional, como un portal hacia otras dimensiones donde moran seres ascendidos con los cuales se puede lograr una conexión espiritual. Estos seres ascendidos pueden ser deidades, sacerdotes y sacerdotisas, maestros y maestras, animales, elementos naturales y dioses provenientes de la sacralización efectuada por diversas culturas.

[12] A. Sheseña, op. cit., 2009.

Altares colectivos

Sin embargo, los altares donde se despliega todo el imaginario que nutre esta forma de espiritualidad son los colectivos, los que se realizan en un espacio especie de cúpula en forma circular, con un pilar en el centro que exhibe un dragón, un jaguar y una serpiente durante las ceremonias de solsticio y equinoccio, en ocasión del año nuevo maya, o durante algún otro ritual. Es en torno a este pilar donde se realizan los altares más coloridos y ricos en iconografía. En la elaboración de estos altares participan adeptos venidos de toda la República y algunos de otros países.

Son altares efímeros que duran lo mismo que el ritual y el encuentro de algunos de los miembros de la red, aunque en estos eventos se lleguen a congregar hasta doscientas personas. Es la representación visual de una espiritualidad urbana y furtiva, pero al mismo tiempo intensa y compleja.

En el pilar del centro, utilizado para la realización de los altares, están dibujados un dragón, un jaguar, la serpiente y el águila. Don Lauro enseña, como ya lo mencioné más arriba, el trabajo chamánico con estos cuatro elementos que directamente hace referencia a Quetzalcóatl. Como el objetivo de este imaginario es romper las barreras entre tradición y tradición, se insiste poco en las diferencias. Quizá por ello puede comprenderse que



Figura 2. Altar colectivo realizado en ocasión de los rituales de solsticio de invierno (diciembre de 2008).

se emplee el término nahua para designar a esta deidad en lugar de emplear el término maya, es decir, Cuculcán. Desde esta perspectiva, no se trata de un nombre sino de un símbolo universal que rencontramos incluso en oriente con el nombre de *naga* o dragón.

Algunos han ido acumulando experiencia en estos altares, confeccionados en forma de mandalas con pétalos de flores y semillas de frijol, maíz o cacao. Ellos son quienes proporcionan el sentido al altar, pero los demás suelen agregar elementos que van desde efigies, imágenes de vírgenes, ángeles, deidades prehispánicas o hindúes, plumas de aves, instrumentos musicales como tambores, cuernos, caracoles, flautas, maracas, velas, cascabeles, jaguares, bastones, cuarzos, ámbar, joyas de poder como collares, pulseras, anillos, libros considerados como sagrados, cruces mayas, africanas, cristianas, etcétera. Son considerados como ofrendas los sahumerios, también las oraciones, las danzas, así como la música producida con tambores, cuernos y maracas, la meditación en movimiento, el llanto y la risa. Las ofrendas se presentan en forma de frutas, miel, agua, algún bocadillo, dulces e inciensos venidos de la India, del Perú o Chile, pero predomina el copal, considerado maya, o la salvia venida del norte de Estados Unidos o Canadá. La lista no tiene límites.

Estos altares de apariencia confusa responden al mismo orden y desorden del imaginario que los alimenta, a la conformación y la dinámica de la propia red de espiritualidad, al juego de un rompecabezas. Cada Guerrero de Luz no solo puede sumar, tanto a los altares como al trabajo de imaginación colectivos, su propia experiencia y su propio andar por diversos caminos o diversas tradiciones, sino que además parece ser una condición *sine qua non* de esta espiritualidad cuyo tema central es la unificación de todas las culturas y la transformación de la humanidad y del mundo.

Los mayas cósmicos

Para llevar a cabo este proyecto cósmico se requiere de ayuda. Las tradiciones son socorridas precisamente porque, a través de sus portadores o maestros, permiten una reconexión con el «holograma universal», con la energía unitaria del cosmos. Don Lauro ofrece a sus adeptos un conocimiento maya adaptado para este «plan divino». Se trata de los «mayas cósmicos», aquellos que a través de las enseñanzas de Quetzalcóatl, Cuculcán o Gucumatz comprendieron la importancia del amor y del cese de los sacrificios humanos. Una civilización cuya mirada estuvo siempre puesta en el cosmos y el tiempo cíclico. Veamos cómo se alimenta en concreto de los conocimientos atribuidos a los mayas este plan de transformación intergaláctica.

Para los Guerreros de Luz, los «mayas cósmicos» alimentan este plan de transformación galáctica con una aportación fundamental para este movimiento de espiritualidad: la concepción del tiempo como espirales o ciclos. A los mayas se les atribuye un gran conocimiento sobre el tiempo. Se considera que fueron ellos quienes predijeron el fin de esta espiral. La gran incógnita es que la cuenta de los mayas llegó, supuestamente, hasta el año 2012. Hasta este año tiene duración nuestra era actual, pero como ya no continuaron con la cuenta, no existe una predicción de la era que continúa. Es la humanidad la que determinará el curso de la siguiente espiral evolutiva y en su determinación está la posibilidad de evolucionar o involucionar.

Para evolucionar se considera indispensable el retorno a uno mismo, y la propia cultura maya es preciada como un recipiente de valor incalculable para lograr este cometido: volver a ser lo que uno siempre fue, polvo cósmico, animal, piedra o planta. Los grandes sabios mayas son, desde esta perspectiva, portadores de una información holográfica universal. Cada uno puede reencontrar en sí mismo la mayanidad, aquella donde hombre, animal y Dios son una única cosa, aquella con la mira puesta en la tierra, en el cosmos y, principalmente, en el corazón. Don Lauro enseña a desarrollar un conocimiento y una sensibilidad que proviene de esta área del cuerpo centrada en el pecho, no del órgano en sí. La serpiente emplumada, síntesis de varios animales, es el símbolo más importante y reiterativo tanto en los altares como en las enseñanzas de don Lauro.

Unificación de deidades: Quetzalcóatl y el dragón

Las imágenes, iconos o efigies venidos de múltiples y disímiles culturas, épocas, religiones o, como ellos nombran, «tradiciones», son colocados en el altar anárquicamente, sin embargo, la imagen total de estos altares remite hacia el propósito nuclear de este imaginario: la unificación de todos los conocimientos y tradiciones. En este entramado, Quetzalcóatl y el dragón son animales míticos medulares pues reafirman la universalidad de los símbolos y sintetizan la idea de evolución y cambio: tanto el dragón como Quetzalcóatl simbolizan la capacidad de trasmutación y la conjunción de varias esencias animales. Ambas deidades, creadas en tan alejados puntos del planeta, son muestra para los Guerreros de Luz de nuestra unidad como especie. «El dragón y Quetzalcóatl —dice don Lauro— son la misma cosa, son una creación espiritual de distintos pueblos y culturas, pero que significan lo mismo».

Estos dos anímales míticos representan la trilogía serpiente-jaguar-águila. La serpiente emplumada aquí poco hace alusión al quetzal. En los



Figura 3. Guerreros de Luz. Elaboración de altar colectivo para rituales de solsticio (diciembre de 2008).

altares es recurrente la representación de estas esencias, tanto en forma separada como en su forma trasmutada, que sería la representación del dragón o Quetzalcóatl. Además, durante los talleres se «trabaja» con esta trilogía constantemente. Se trata de aprender a reconocer estas esencias animales en uno mismo y de aprender a «conectarse» con estos animales empleando para ello técnicas chamánicas a través de la meditación en movimiento o de las danzas, de la música y el frenesí, o del éxtasis que en conjunto produce el ritual. Los altares reciben a cada Guerrero con sus propios bagajes, los cuales servirán para nutrir esta espiritualidad que se pretende planetaria y capaz de superar cualquier barrera cultural.

Para que realmente se dé la unión entre tradiciones se exige de quien inicia este sendero entrar en diálogo por lo menos con alguna tradición. Si el panmayismo se ha convertido en un fenómeno digno de atención, también sorprende el surgimiento de un interés por los toltecas, los olmecas o los aztecas, pero de igual manera por los ritos wiccas, el cristianismo, el budismo, el sufismo, el judaísmo, el hinduismo y hasta por la ciencia. Es el requisito de base admitir que todas las tradiciones —incluida la nuestra, es decir, la tradición científica— son portadoras de conocimiento.

La valoración de los conocimientos mayas es parte solamente de esta vuelta a las tradiciones consideradas como la fuente de sabiduría que nuestra

civilización ha sido incapaz de aniquilar y, sobre todo, de apreciar. Una fuente de espiritualidad que se pretende planetaria y capaz de superar cualquier barrera religiosa, cultural o social. La recreación de lo maya puede entenderse como un trabajo de la imaginación más amplio cuyo razonamiento se fundamenta en que el orden actual de nuestra civilización ha puesto a la humanidad y al planeta en una situación nunca antes vista de peligro y contingencia.

La salida que proponen quienes se adhieren a estas prácticas es la espiritual, una espiritualidad que necesariamente debe volver los ojos hacia el interior de cada ser, a los orígenes, a las grandes tradiciones, al rito y al pensamiento mítico; dando la espalda a la religión institucionalizada, a las otras grandes instituciones sobre las que se fundan nuestras actuales sociedades y a la razón como única vía para resolver los grandes problemas que plantea nuestra época. Las fuentes que nutren esta espiritualidad, aunque diversas, coinciden en ciertos temas, como son el de la energía, el poder interno, el autoconocimiento, la ecología, la lucha por la paz planetaria o la transformación de la humanidad, todo en el marco de la tradición.

La ciencia como tradición: la física cuántica

Una gran parte de los procesos metafóricos de esta utopía se ha inspirado en la física cuántica. «El salto cuántico», por ejemplo, consistiría en este caso en una evolución no progresiva, en una trasmutación similar a la que ocurre con los «cuantos», referencia nodal de la física cuántica. También se reelabora la idea alimentada por esta fuente de que todo cuanto existe en el universo es luz. El quantum es la unidad más pequeña que compone la luz. Desde este punto de vista, todo es energía y la materia, luz condensada. La luz es entonces considerada como una sustancia universal. Los «seres de luz», los «trabajadores de luz», los Guerreros de Luz y, en suma, el Ejército de Luz asumen esta dimensión luminosa: el ser humano está también formado de esta misma sustancia universal, luz pura y radiante.

Debido a que se considera que todo en el universo contiene un único patrón energético, el proyecto es crear un planeta luminoso de alta vibración capaz de comunicarse con seres agudamente evolucionados. Si como supuestamente lo plantea la física cuántica, existe una interconexión energética, un mismo patrón energético para toda la materia, los humanos somos considerados como parte de una totalidad galáctica. Por esta razón, gran parte de este imaginario incluye ideas de que en este proceso de transformación los humanos no estamos solos, sino que hay una «Confederación intergaláctica» de la que participan seres de otros planetas, de otras galaxias y de otras dimensiones.

Desde estas otras dimensiones, seres no terrícolas o bien terrícolas que han «trascendido» se comunican con los humanos. Los mensajes pueden ser enviados por ángeles, extraterrestres o seres que moran en otras dimensiones, pero predominan los mensajes enviados por Cristo Cósmico.

Cristo cósmico

Durante los talleres o ceremoniales, don Lauro insiste en el hecho de que nos consideremos dioses. En el movimiento de espiritualidad en general, con sus diversos maestros, esto debe entenderse como la encarnación del Cristo Cósmico en la humanidad. Se considera que la encarnación de esta energía universal del amor está sucediendo en todo el planeta y es similar a la encarnación del Cristo Cósmico que vivió Jesús en su propio cuerpo. «Cristificarse significa aquí convertir el cuerpo en un receptor de esa energía universal, unificar el corazón». Por ello no es de extrañar que Cristo sea considerado el gran maestro y que gran parte de las «canalizaciones» trasmitan sus mensajes para este «ejército». Solo por poner un ejemplo, cito un fragmento de la siguiente «canalización», pues las «canalizaciones» de su voz son realmente abundantes. El texto es significativo pues está dirigido a los maestros, Guerreros de Luz:[13]

> Queridos amigos, Yo Soy Jeshua.
>
> Yo fui el portador de la conciencia Crística dos mil años atrás y ahora ustedes son los que llevan esa antorcha. Es una antorcha de luz que trae cambio a este mundo, un mundo que está necesitando un cambio en este preciso momento. Ustedes viven en una época de crisis. Hay una crisis financiera, una crisis económica ocurriendo justo ahora, y también hay una crisis del planeta, se está produciendo una crisis medioambiental. Ustedes viven en medio de la crisis, la cual también es una oportunidad para el cambio. Siempre que las cosas cambian de un modo fundamental, un montón de cosas viejas necesitan desaparecer drásticamente.[14]

Es importante destacar que todos estos mensajes «canalizados» instan al cambio y proponen un nuevo ordenamiento. La luz se puede compren-

[13] El mensaje traía la siguiente leyenda: Jeshua canalizado por Pamela Kribbe. Junio de 2009, www.jeshua.net. Esta canalización también se encuentra disponible en archivo de audio en inglés —de la grabación de la canalización— y en archivo de audio en español —de la lectura de la traducción—. La trascripción en inglés ha sido editada ligeramente para mejorar su lectura. Un profundo agradecimiento a María Baes por realizar la trascripción del material. Traducido del inglés por Sandra Gusella.

[14] Mensaje recibido vía Internet, junio de 2009.

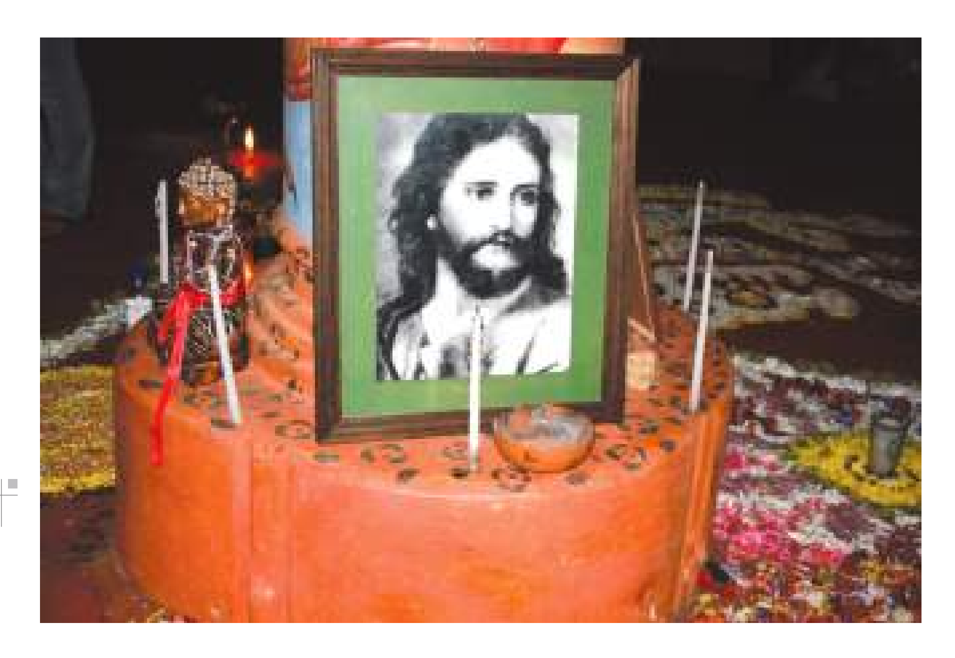


Figura 4. Altar colectivo para la celebración del nuevo año maya, semilla amarilla autoexistente (julio de 2009).

der como la contraparte de la oscuridad, aquella que ha mantenido a la humanidad y al propio planeta sometidos a las ansias de poder contrarias al amor. Jesús se convierte, de este modo, en uno de los «Maestros Cósmicos» más escuchados por los Guerreros de Luz. Como puede constatarse en su mensaje, el lenguaje hace referencia permanentemente a la luz. Él mismo es luz y todos podemos, como él, convertirnos en luz, en amor. La batalla que propone es la de la luz y esta consiste en combatir la negatividad para «elevar» nuestra propia «frecuencia» y la de la humanidad. El mensaje original de Cristo adquiere aquí otro tono, aunque se respeta el sentido original: la primacía del amor sobre cualquier otro sentimiento.

Uno de los mensajes que me llegó por Internet explica la cristificación como un proceso al alcance de todos:

> Todos llevamos en nuestro corazón la semilla crística, así como las energías del sagrado femenino y el sagrado masculino. La semilla crística es la presencia crística que habita en nosotros en su estado latente, sin embargo, permanece dormida, ya que como colectivo la humanidad tiene muchos milenios sin experimentar la conciencia crística, de esa manera, nacemos dormidos, incapaces de experimentar y ser conscientes de la unidad y de la presencia de dios en todo lo que existe [...] Es cuando entramos en el espacio sagrado de nuestro corazón y comulgamos con nuestro Cristo interior que las energías se equilibran, la se-

milla crística se activa, cobra vida y emergemos como un ser crístico, en plena consciencia de su divinidad y de la unidad.[15]

El Cristo Cósmico encabeza, de esta manera, la revolución entendida como transformación. Este cambio será asistido por un ejército de seres ascendidos. En el mismo texto se presentan las canalizaciones de una legión de ángeles, arcángeles y seres venidos de otras constelaciones, entre ellos el arcángel Miguel, el maestro Kuthumi, la madre María, Kryón, Sananda, Kirael, el arcángel Rafael, Sananda, Kryón, Sai Baba, Tobías, Kirael, Saint Germain, Monjoronsón y Jesús. «No hay una energía que no quiera aportar ayuda, no hay un planeta que no quiera estar en vuestra colaboración, no hay una constelación, no hay ningún ser ni intraterreno ni de luz que no quiera aportar en el crecimiento y en el nuevo paso de la nueva tierra». Esto debido a que, como el mensaje lo deja ver, el plan es cósmico.

El propósito es comprender que todo conocimiento, provenga este del pasado o del presente y sin importar de cuál cultura o tradición, debe unirse al propósito del «salto cuántico» y de la «unificación» de toda la producción de conocimiento humano. Pero esta unificación trasciende ampliamente a todo cuanto existe en el planeta Tierra hasta alcanzar otras constelaciones y otras galaxias, el cosmos.

Cambio de paradigma: equilibrio de las energías femenina y masculina

Los Guerreros de Luz señalan que el orden actual de nuestra civilización ha puesto a la humanidad y al planeta en una situación nunca antes vista de peligro y contingencia. Para dar el «salto cuántico» y lograr «pasar a otra espiral», es decir, a una nueva espiral o ciclo, es necesario transformarse, y esa transformación implica la activación de nuestra esencia femenina, en hombres y mujeres. La era que termina estuvo dominada por la energía masculina asociada al maíz y a la razón. La nueva era, la era del cacao, encontrará un equilibrio en ambas energías. De ahí la presencia de deidades femeninas junto a Cristo, Buda o Quetzalcóatl en los altares, tanto en los realizados en grupo como en los personales, como la Tara africana, la Tara hindú, la Virgen de Guadalupe, la Pachamama, Cuatlicue o la invocación de sacerdotisas o de diosas. Son ellas, las mujeres, quienes jugarán un papel determinante en la transformación de la humanidad y sus instituciones. La razón, asociada a la masculinidad, dará lugar a otros paradigmas de co-

[15] Fragmento de un mensaje anónimo recibido por Internet, 19 de julio de 2009.



Figura 5. Altar colectivo, solsticio de verano de 2008.

nocimiento sustentados en el amor. La amorosa Virgen de Guadalupe se convierte, por ello, en un icono privilegiado, pero también otras deidades femeninas provenientes de diversas culturas o religiones.

La razón ha sido una polaridad dominante asociada no a los hombres precisamente, sino a la esencia masculina humana presente en hombres y mujeres, y a la razón se le atribuye la creación de nuestras instituciones actuales y del orden vigente en nuestro planeta. Este orden implica no solo a los humanos, sino también a los animales, al agua, al mundo vegetal y a todo lo que contiene la Tierra. El balance de esta disposición contemporánea resulta desastroso: guerras, miseria, sufrimiento, destrucción del planeta y un abandono del hombre de sí mismo. La era que comienza, la era del cacao, implica el desarrollo de nuestra esencia femenina. Hombres y mujeres desarrollarán su capacidad de amor, su sensibilidad y sus capacidades cognitivas centradas no tanto en la mente como en el corazón.

Altares domésticos o personales

La presencia de iconos venidos de disímiles sistemas simbólicos se repite en los altares perennes, personales o domésticos de los Guerreros de Luz. Aunque en ellos se encuentra la conjunción de iconografía, los distintos re-



Figura 6. Altar individual dedicado a la Virgen María (septiembre de 2009).

corridos por caminos espirituales individuales, a veces con incomparables contenidos, dan como resultado altares que tienen su propia particularidad.

Es posible, entonces, encontrar en un altar con disposición wicca, una adoración por los ángeles y las hadas, una imagen de la Virgen de Guadalupe. En otro altar dedicado a la Virgen de Guadalupe y a Cristo se puede observar un tambor junto a *moviaris* provenientes de los huicholes; en otro más encontramos la imagen de Buda conviviendo otra vez con la Virgen de Guadalupe, cuarzos, piedras y caracoles. O el propio altar de don Lauro colocado sobre un tronco de árbol, dedicado al Niñito Fundador, donde este cohabita con cruces chamulas, mandalas, imágenes de Tara o el Buda de la sanación.

«Todos estos símbolos nos llevan a lo mismo», dice con frecuencia don Lauro. Nos llevan al corazón, considerado el altar mayor, ubicado en el templo sagrado que es el cuerpo.

El templo más sagrado: el cuerpo

El sitio que se le asigna a este sueño es el cuerpo. Para esta red, abrazar una tradición significa descubrir herramientas para rencontrarse consigo mismo, reconocerse, hacer de uno mismo el nicho de nuestra propia existencia,

el lugar del cambio y el camino que hay que andar para llegar al encuentro de nuestro maestro interno. Si desde la tradición se observa y se toma conciencia del mundo en que vivimos, es desde el individuo desde donde se concibe el cambio. Proponen, de este modo, que debemos revolucionarnos para evolucionar y dar el «salto cuántico», es decir, lograr la cristificación. Y Cristo aquí adquiere otra significación. De ahí que, como lo fue Jesús, cada uno de los que se inician en el camino de la espiritualidad sea considerado como Dios capaz de convertirse él mismo en canalizador de esa energía cósmica universal del amor. La cristificación es la cristalización de esa energía en el cuerpo, en las células. Es la realización, la invasión de la energía del amor en el organismo, en los cuerpos espiritual, físico y energético. Es la iluminación, el alumbramiento de otro ser cuya identidad más inmediata y prominente es la luz.

Don Lauro ofrece a su pelotón de guerreros técnicas para limpiar y sanar los cuerpos físico, emocional y energético. Se trata de aprender a mover la energía de los cuerpos a partir de la técnica de meditación en movimiento, para lograr la cristificación y el cambio en la humanidad y en las instituciones. En los rituales, el cuerpo de cada uno de los participantes es sahumado como un templo: el templo de la trasmutación. Y este templo contiene el altar más sagrado, el más venerado, sobre el cual se debe dirigir todo el esfuerzo para embellecerlo solo con luz y amor: el corazón.



Figura 7. Ceremonia de danza sanadora (agosto de 2009).

> Es ahí, en su corazón, que encontrarán el sentido de su vida y de todo lo que existe, pues es cuando entramos en ese espacio sagrado que comprendemos que somos parte de una inmensa sinfonía cósmica la cual no sería igual sin nosotros, es ahí donde experimentamos la Unidad, la plena Consciencia Crística. Verás, cuando estás centrado de esta manera en tu corazón, eres Cristo, tu consciencia se traslada suavemente a la consciencia Crística y todos los temores del mundo y de tu mente desaparecen por completo, te encuentras en la gracia divina. Al entrar en este estado de consciencia fácilmente puedes desligarte de la consciencia colectiva humana y anclarte a la Rejilla Cósmico Crística, suavemente, amorosamente, de esa forma asciendes y comienzas a experimentar la Unidad a través de la Consciencia Crística.[16]

No es gratuito que el grupo que se congrega en torno a don Lauro haya tomado como nombre, justamente, «Un solo corazón». Sus enseñanzas están dirigidas a desarrollar una sensibilidad con esa parte del cuerpo que no hace alusión al órgano, sino a una capacidad de comprensión y escucha de las emociones y los sentimientos. Al ser el altar más importante, el corazón alberga a la deidad más efectiva, esa que solo tiene que ver con la consagración de cada ser y que constituye su maestro interno.

Notas finales

Si algún nombre quisiéramos ponerle a estos altares tendría que ser altares de la esperanza. Los Guerreros de Luz señalan con obsesiva insistencia que nuestra civilización ha conducido a nuestro planeta hacia una hecatombe ecológica y humana, ante un pesimismo paralizante. La espiritualidad esbozada a partir de sus altares debe entenderse como un imaginario de la esperanza: esperanza en nuestra especie, en nuestra creatividad.

Por sus formas de congregación, por las dinámicas de la red y por los efectos del uso de los medios de comunicación, más específicamente la Internet, los Guerreros de Luz presentan las huellas ineluctables de la modernidad. En sus altares, los Guerreros de Luz hacen visible y comprensible su espacio relacional, así como el contenido del imaginario que alimenta sus relaciones. Dejan ver no solo nuevas formas de interacción social, sino también del trabajo de la imaginación que las acompaña.

La dinámica descrita parecería incomprensible en otro contexto diferente al de la modernidad en su fase actual. Esta extraordinaria movilidad va acompañada casi siempre de una mercantilización de la sacralidad, del

[16] Ibíd. El mensaje venía con el siguiente título: 8 8 Activación de la semilla crística, y solo decía: «publicado por Kai».

consumo de bienes espirituales o de ideas sumamente volátiles debido a los sistemas de comunicación como la Internet o el cine; pero también, de una alta movilidad de las personas que permite otras formas de asociación, pues los medios actuales de comunicación penetran incluso en la intimidad más recalcitrante y crean formas de sociabilidad en redes o circuitos sumamente complejas y móviles, al tiempo que se despliega una laboriosa y socializada imaginación. En este sentido, estas formas de religiosidad responden a los valores, dinámicas y formas de agrupación actuales.

Pero estas improntas de la modernidad observables a simple vista en las dinámicas de la red no son un impedimento para el trabajo de la imaginación que, en su afán de señalar las aberraciones de nuestras actuales instituciones, se constituye en elaboración de la esperanza y en anhelo de un mundo mejor. Tradición, modernidad y futuro sufren aquí la embestida de una imaginación que trasgrede, renombra, redescribe y sueña. En los altares de los Guerreros de Luz se reinventan dioses y tradiciones, se imagina a la modernidad como caduca y se crea una imagen ensoñadora del porvenir.

Los testigos de Jehová. Imágenes y doctrina para niños

Antonio Higuera Bonfil
Universidad de Quintana Roo

Introducción

Este trabajo tiene su centro de interés en la documentación de una importante vía institucional para enseñar la doctrina de los testigos de Jehová a niños. El espacio que se privilegia en este documento es el de la familia y la trasmisión de creencias religiosas de padres a hijos. Toma como pretexto una de las obras editadas por la *Watch Tower Bible and Tract Society* (WTBTS) para revisar cómo las imágenes refuerzan un mensaje religioso específico. Dado este objetivo, se ha decidido reproducir ampliamente fragmentos que ofrecen representaciones mediante el lenguaje, para ser complementadas con imágenes.

Como es evidente, el tema que nos interesa forma parte del proceso de socialización de los infantes. En este caso se revisará la manera en que se enseña a concebir la relación entre los seres humanos y la divinidad. Aunque muchos autores han trabajado sobre la socialización en diversos contextos culturales, para efectos de este trabajo recordaremos solo algunos aportes útiles a nuestros propósitos.

Durán, Díaz y Valdés[1] estudian la trasmisión de valores y concepciones sobre la vida, la sociedad y la naturaleza al asociar la religiosidad y la socialización en familias cubanas de diversas iglesias —incluidos los testigos de Jehová—. Su ensayo aporta elementos de diversos enfoques para estudiar el tema y ofrece los primeros resultados de investigación.

Por su parte, al acercarse a la manera en que los niños aprenden de los demás, Calderón recuerda que:

[1] A. Durán, M. Díaz e Y. Valdés, «Religiosidad y socialización…», 2001.

> […] la socialización es un proceso mediante el cual el individuo adopta los elementos socioculturales de su medio ambiente y los integra a su personalidad para adaptarse a la sociedad. Dicho en otros términos, socializar es el proceso por el cual el niño aprende a diferenciar lo aceptable de lo inaceptable en su comportamiento […]
>
> La primera infancia es el periodo en el que tiene lugar el proceso de socialización más intenso, cuando el ser humano es más apto para aprender. Desde que se nace se está aprendiendo y se continúa haciéndolo hasta la muerte. Así como no todos los niños gatean, caminan o hablan a la misma edad, tampoco para aprender hay una edad fija. Los niños difieren unos de otros en cuanto a su ritmo de aprendizaje, de ahí la importancia de ofrecer estímulos, experiencias o materiales que contribuyan en el aprendizaje, ya que el proceso mismo lo realizan los propios niños.[2]

En una revisión sobre las acepciones del término socialización, Tenti[3] presenta las teorías clásicas y contemporáneas sobre la manera en que se incorporan miembros a una sociedad y afirma que el tema es central en la teoría sociológica, en la sociología de la educación, y remite a la producción de la subjetividad. En tanto parte de un texto de consulta, este trabajo dibuja una interesante visión general de las formas en que se ha investigado sobre el concepto de socialización.

Finalmente, Barker[4] ofrece una profunda reflexión que explora los espacios donde las diferentes sociedades perciben el mundo y categorizan sus diferentes componentes, lo que está directamente relacionado con las distintas maneras de percibir la realidad. Esta autora afirma que la mayor parte de la humanidad ha considerado el tiempo y el espacio como esenciales en las dos categorías que le interesan, símbolos naturales y símbolos dados por Dios.

El principal objetivo del trabajo en cuestión es considerar las diversas aristas presentes en la labor de tender límites en las identidades religiosas, para lo que recurre a la revisión de aspectos tan variados como las subdivisiones, la precisión y lo distintivo de dichas demarcaciones, su permeabilidad, su fuerza y notabilidad, si son negociables y manipulables, así como las relaciones entre los distintos límites. Su propuesta metodológica consiste en pensar en los espacios donde se crean/fomentan/desarrollan identidades religiosas y comprender cuáles serían sus límites teóricos para ser probados en la realidad, con los creyentes, mediante la investigación.

[2] N. Calderón, «La socialización como elemento…», 2009, p. 1.
[3] E. Tenti, «Socialización», 2002.
[4] E. Barker, «We've Got to Draw…», 2006.

Locación	*Límite*	*Acceso*
Cósmica	Ninguno	Sin negociación alguna
Global	No debe haber	Admisión
Nacional	Geo-político	Nacimiento/ naturalización
Local	Geo-cultural	Gentilicio
Biológica	Herencia de ADN	Nace y pertenece, aun si no cree
Étnica	Herencia cultural	Negociación histórica
Linaje	Parentesco simbólico	Iniciación
Cultural	Comunidad de creyentes	Negociación individual
Individual	Opciones	Logros personales
Espacio interior	Personal	Búsqueda interna/ Limitado a sí mismo pero disponible para todos
Virtual	Etéreo	Negociación creativa

Tabla 1. Tipos ideales de locaciones de las identidades religiosas. (elaboración propia).

The question that is being asked is what criteria are considered to be necessary, sufficient or desirable for an individual to be eligible for membership of a particular religion. Drawing on the possible variations associated with boundary drawing outlined above, the aim is to explore ways in which, using location as the key variable, the resultant boundaries present an assortment of challenges to those on either side of the various divides.[5]

Dado que la categoría del espacio es fundamental en el ejercicio que realiza, esta autora propone tipos ideales de locaciones para las identidades religiosas a la vez que especifica cuáles serían sus límites y las maneras de acceso a dichos ámbitos (ver Tabla 1). Una de las utilidades más evidentes al adoptar esta perspectiva es la de entender la inclusión y exclusión de actores

[5] Ibíd., p. 205.

sociales en determinadas comunidades, es decir, la otredad expresada en términos de creencias religiosas:

> Religion has long been used to create boundaries that include and exclude by offering identities which distinguish «us» from «them» —or attempt to dissolve distinctions between «us» and «them»— […] In some instances the boundaries between «them» and «us» would seem to be almost completely impenetrable, yet these boundaries can be and are penetrated. In other situations it would seem as though the boundaries have been dissolved, yet their very dissolution may give rise to alternative boundaries that challenge both rigidity and fluidity.[6]

Es en este sentido en el que nuestro trabajo intenta aportar algunos elementos, los primeros en nuestra reflexión sobre el tema de los testigos de Jehová, para comprender aspectos concretos de la forma en que los integrantes de una minoría religiosa trasmiten su fe a sus descendientes. Presentamos el análisis de elementos contenidos en un libro editado por WTBTS para niños cuya finalidad es, precisamente, enseñar elementos de doctrina y establecer límites y concepciones sobre el bien y el mal, con lo cual busca formar identidad religiosa desde la infancia.

El libro en cuestión

La edición en español de *Aprendamos del Gran Maestro* vio la luz en el año 2003 y tiene el objetivo de apuntalar la labor de trasmisión de creencias religiosas a las nuevas generaciones.

Se trata de una edición para ser ampliamente manejada. Sus dimensiones —dieciocho por veintitrés centímetros—, la portada de papel couché grueso impresa a varias tintas y sus interiores en papel blanco de buena calidad le confieren características apropiadas para ser leída muchas veces y resistir el trajín de la vida familiar.

Por el público a quien está dirigido, el libro en cuestión tiene una gran cantidad de ilustraciones —231 en sus 256 páginas—, con lo cual sobrepasa por mucho a la mayoría de las ediciones producidas por WTBTS. A diferencia de *Mi libro de historias bíblicas*, obra dedicada a los niños que explica el contenido de la Biblia de manera fácil, *Aprendamos del Gran Maestro* está diseñado para que sean los padres quienes lean a sus hijos cada uno de los capítulos que lo conforman (véase Figura 1).

[6] Ibíd., p. 212.

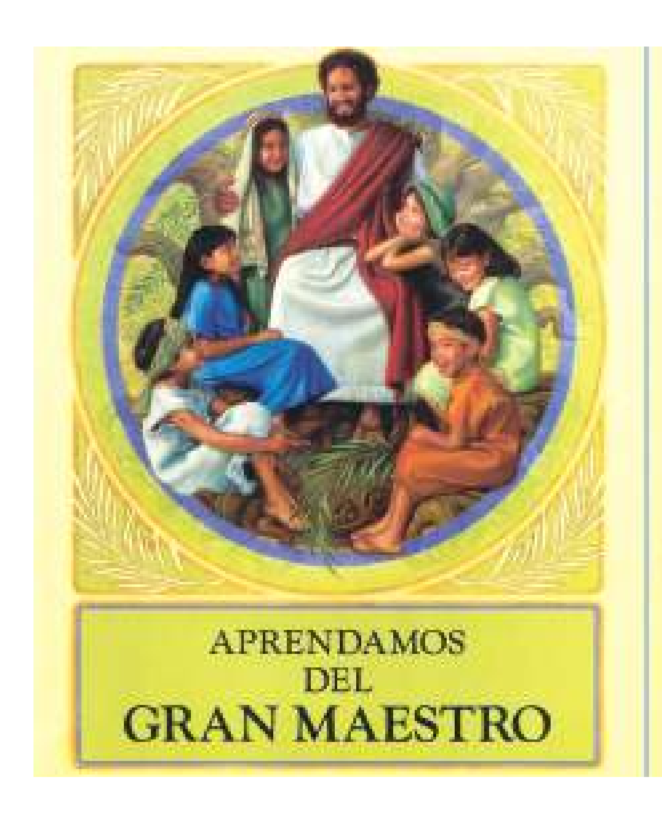




Figura 1. Edición para niños y adultos (Fuente: WTBTS, *Aprendamos del Gran Maestro,* 2003, pp. 6/42).

Un elemento que salta a la vista de inmediato es que el texto y las imágenes que lo acompañan presentan el cristianismo primitivo y la vida actual como momentos históricos diferentes pero que están fuertemente vinculados. Una revisión cuidadosa de la obra permite constatar que su discurso insiste en que los cristianos del presente deben mantener tanto los valores, el proceder individual y colectivo, como la doctrina de los tiempos de Jesús. La relación de estas etapas históricas no es fortuita dado que tiene la finalidad de dar profundidad histórica a la comunidad de fe y legitima la exégesis que de la Biblia hace la Sociedad Watch Tower.

La portada misma del libro favorece la referida vinculación. La Figura 2 muestra la portada y contraportada de la obra que nos ocupa. Como puede verse, las figuras centrales son Jesucristo y un padre de familia. Mientras el primero está rodeado de pequeños con atuendos del siglo I y se encuentran sentados bajo un frondoso árbol que los protege con sus ramas extendidas, el segundo tiene la actitud de convivencia —¿y liderazgo?— con su familia. En esta última escena no solo hay niños, sino que también una dama, presumiblemente la esposa del padre de familia, quien redondea la imagen familiar. Adicionalmente, la contraportada muestra otras situaciones familiares diversas con estereotipos raciales de diferentes partes del mundo, todos leyendo *Aprendamos del Gran Maestro*.



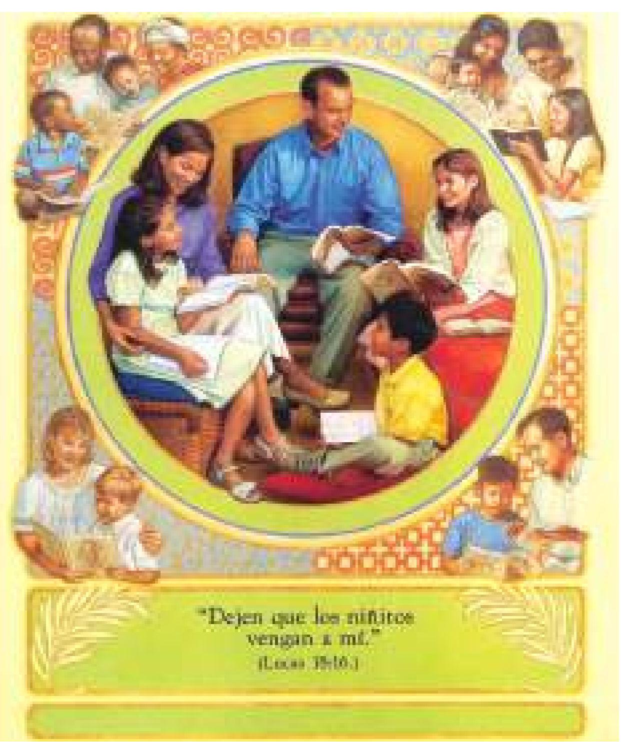


Figura 2. Portada y contraportada de *Aprendamos del Gran Maestro*.

En ambos casos las caras son mayoritariamente sonrientes y no faltan las de expresión apacible, con lo cual se proyecta una primera imagen de felicidad y tranquilidad como características de los miembros de esta religión. Portada y contraportada comparten figuras de palmas y la cita parcial de Lucas 18:16, «Dejen que los niñitos vengan a mí», remata su diseño.

Abrir el libro es encontrar un primer elemento de identificación entre el infante y la religión. Un dibujo con dos pequeños leyendo es el motivo que acompaña el recuadro con la inscripción ESTE LIBRO ES PROPIEDAD DE, para que cada niño anote su nombre completo. La siguiente página presenta a una niña con un vestido largo absorta en la lectura de *Aprendamos del Gran Maestro.*

Recorrer los cuarenta y ocho capítulos que conforman esta obra permite confirmar que su lenguaje utiliza expresiones sencillas y su discurso se estructura de tal manera que resulta comprensible su contenido. El libro está diseñado para estimular el diálogo y la interacción entre el adulto que hace las veces de lector y los niños que lo escuchan.

La perspectiva que WTBTS sostiene para el uso de esta edición es que los padres dediquen el mayor tiempo posible a la educación de sus hijos. Por

ello, critica abiertamente los argumentos propios de la modernidad que avalan el que se ofrezca «tiempo de calidad» a los infantes. La opinión de esta institución religiosa es que de nada sirve dar poco:

> Dése tiempo usted para llegar a conocer a esta criatura que ha producido. Entonces, como se hace con un arbolito tierno, dé a su hijo guía que sea lo suficientemente fuerte como para protegerlo y apoyarlo en la dirección correcta, pero lo suficientemente moderada como para no estorbar el que la criatura se desarrolle hasta su plena capacidad de hacer bien.[7]
>
> El hacer lugar en la vida para leer juntos la Palabra de Dios y hablar acerca de ella puede lograr eso, como también lo hará el unirse en oración.[8]

La interacción que WTBTS propone al leer el libro debe desarrollarse idealmente en lo que considera el modelo de familia cristiana,[9] que en términos generales puede enunciarse así: tiene en el padre al cabeza de familia, quien provee lo necesario para el bienestar del grupo; la madre es su colaboradora y adquiere la responsabilidad de la reproducción social de la familia; finalmente, los hijos deben crecer obedeciendo y honrando a sus padres, conforme van formándose, para estar en condiciones de incorporarse definitivamente a la congregación.

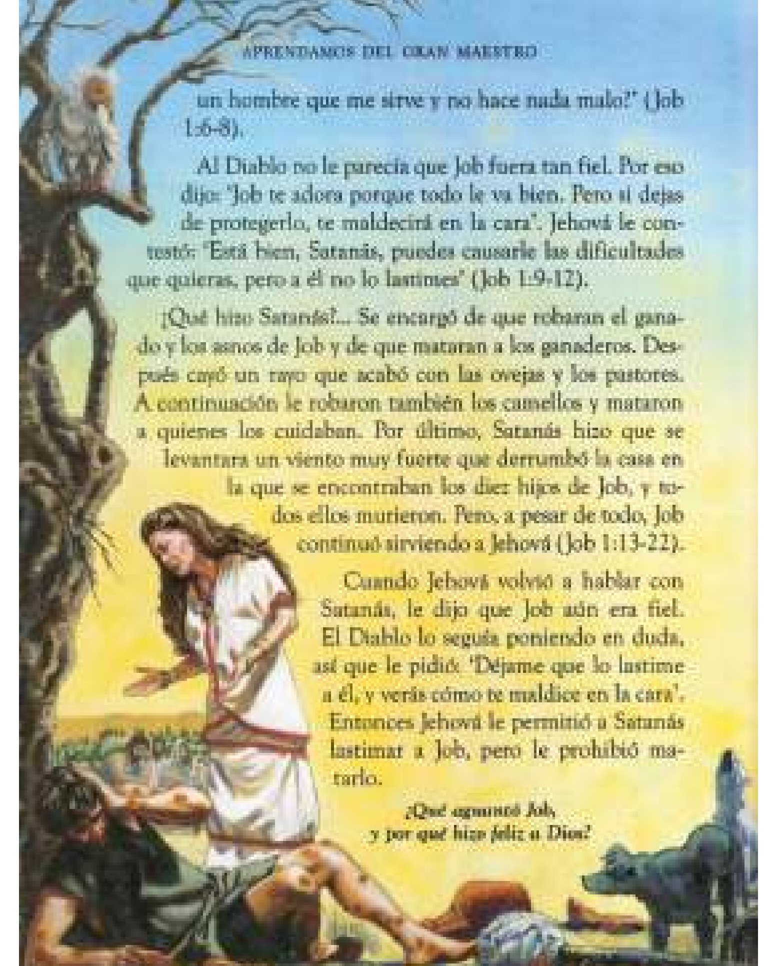
La estructura y contenido del libro favorecen cierto tipo de uso. Como son los pequeños sus principales destinatarios, los capítulos son cortos. En todos hay abundantes imágenes en color —aunque no faltan las de blanco y negro— y la mayoría de los apartados tiene una extensión de cinco páginas, lo que implica concluir cada una de las historias contadas en unos cuantos minutos. Ello permite que la atención de los infantes esté fija en cada relato. Es indudable que esta extensión toma en cuenta que durante la infancia resulta azarosa la concentración de los niños. Hay al menos cuatro vías para interactuar mientras se utiliza *Aprendamos del Gran Maestro*.

La primera propone que el adulto lea los relatos como si estuviera contando un cuento a los infantes, pues facilitará la trasmisión de ciertos valores: «Los mejores principios que existen son los que se hallan en la Biblia. Las ventajas de la instrucción bíblica son excepcionales, pues mediante ella, los niños llegan a darse cuenta de que lo que se les está enseñando no son las palabras de un ser humano, sino las de su Creador, su Padre celestial, lo cual confiere al consejo una fuerza incomparable.»[10]

[7] WTBTS, *El secreto de la felicidad familiar,* 1996, p. 94.
[8] Ibíd., p. 47.
[9] Ibíd., WTBTS, *Disfrute de su vida familiar,* 1998, F. Franz, *Cómo lograr felicidad en su vida familiar,* 1995 y A. Higuera, «Diario de campo», 2011.
[10] WTBTS, *Aprendamos del Gran Maestro,* 2003, p. 6.



¿Por qué deberías obedecer
aunque no veas ningún peligro?



APRENDAMOS DEL GRAN MAESTRO

un hombre que me sirve y no hace nada malo?" (Job 1:6-8).

Al Diablo no le parecía que Job fuera tan fiel. Por eso dijo: 'Job te adora porque todo le va bien. Pero si dejas de protegerlo, te maldecirá en la cara'. Jehová le contestó: 'Está bien, Satanás, puedes causarle las dificultades que quieras, pero a él no lo lastimes' (Job 1:9-12).

¿Qué hizo Satanás?... Se encargó de que robaran el ganado y los asnos de Job y de que mataran a los ganaderos. Después cayó un rayo que acabó con las ovejas y los pastores. A continuación le robaron también los camellos y mataron a quienes los cuidaban. Por último, Satanás hizo que se levantara un viento muy fuerte que derrumbó la casa en la que se encontraban los diez hijos de Job, y todos ellos murieron. Pero, a pesar de todo, Job continuó sirviendo a Jehová (Job 1:13-22).

Cuando Jehová volvió a hablar con Satanás, le dijo que Job aún era fiel. El Diablo lo seguía poniendo en duda, así que le pidió: 'Déjame que lo lastime a él, y verás cómo te maldice en la cara'. Entonces Jehová le permitió a Satanás lastimar a Job, pero le prohibió matarlo.

¿Qué aguantó Job,
y por qué hizo feliz a Dios?

Figura 3. Fidelidad y obediencia a Dios (Fuente: WTBTS, *Aprendamos del Gran Maestro*, 2003, pp. 210/46).

Otra estrategia para captar la atención de los pequeños y facilitar la interacción entre los miembros de la familia es la incorporación de preguntas que el niño debe responder en el trascurso de la historia relatada. Esta vía hace que los infantes participen activamente y siempre recibe el estímulo de un discurso que los coloca en posición de pensar sobre determinados aspectos de su familia, la vida y la relación con Dios. El capítulo siete, por ejemplo, dedicado a mostrar cómo la obediencia reporta protección para los niños, inicia así:

> ¿Te gustaría hacer todo lo que quisieras y que nadie te dijera nunca lo que tienes que hacer? A ver, dime la verdad [...] Sin embargo, ¿qué es lo mejor para ti? ¿Es en realidad hacer lo que quieras? ¿O te salen mejor las cosas cuando obedeces a tus padres? [...] Dios dice que se debe obedecer a los padres, de modo que tiene que haber una buena razón para ello. Veamos cuál puede ser.
>
> ¿Cuántos años tienes? [...] ¿Sabes cuántos años tienen tus padres o tus abuelos? [...] Ellos han vivido mucho más tiempo que tú. Y cuanto más vive una persona, más oportunidades tiene de aprender. Todos los años oye, ve y hace más cosas. Por eso, los niños pueden aprender de los mayores.
>
> ¿Conoces a alguien menor que tú? [...] ¿Sabes tú más que él? [...] ¿Por qué? [...] Porque has vivido más tiempo y has tenido más oportunidades de aprender. ¿Quién ha vivido más tiempo que tú, o yo, o cualquier otra persona? [...] Jehová Dios. Él sabe más que todos nosotros. Cuando nos manda hacer algo, podemos estar seguros de que es lo correcto, aunque nos cueste trabajo hacerlo.[11]

Otra constante a lo largo del libro es el impulso para que se lea la Biblia. Lejos de reservar los textos sagrados a quienes tienen algún cargo de responsabilidad en la congregación o de limitarlos para los adultos, la obra estimula a los niños para que escuchen a sus padres leerles la Biblia. Dependiendo de la edad y grado de escolaridad de los pequeños, también se espera que ellos examinen la Biblia. Instrucciones precisas para consultar capítulos y versículos de la *Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras* se incluyen aquí y allá en el texto que nos ocupa. Esta característica permite conocer rasgos concretos de la exégesis que hace WTBTS.

> Podemos aprender muchas cosas de otras personas, pero las cosas más importantes las aprendemos de Jesús, el Gran Maestro. Cuando leemos sus palabras en la Biblia, es como si él nos hablara directamente.[12]
>
> Por lo tanto, es muy importante que aprendamos de Jesús. ¿Sabes cómo? [...] Bueno, sus palabras están escritas en un libro. ¿Qué libro es ese? [...] La

[11] Ibíd., 2003, pp. 42-43.
[12] Ibíd., p. 10

> Santa Biblia. Podemos escuchar a Jesús si prestamos atención a lo que leemos en la Biblia […]
>
> Vamos a ver en la Biblia lo que Dios les dice a los niños que hagan. Leamos Efesios, capítulo 6, versículos 1, 2 y 3. Allí dice: «Hijos, sean obedientes a sus padres en unión con el Señor, porque esto es justo: "Honra a tu padre y a tu madre"; que es el primer mandato con promesa: "Para que te vaya bien y dures largo tiempo sobre la tierra"» [...]
>
> Como ves, es el propio Jehová Dios quien te dice que seas obediente a tus padres. ¿Qué significa «honrarlos»? Significa que debes mostrarles respeto. Y Dios promete que si obedeces a tus padres, te irá bien.[13]

En este tema, nuevamente la vinculación entre el presente y los tiempos bíblicos actúa para fomentar la interiorización de ideas, valores y patrones de comportamiento. La Figura 3 muestra cómo el manejo de un estereotipo bíblico de fidelidad se relaciona con eventos del presente. En la primera imagen aparece Job, quien, de acuerdo con la doctrina de WTBTS, fue objeto de la saña de Satanás debido a su fidelidad a Dios. Calamidades, pérdidas y sufrimiento se sucedieron, pero ni siquiera al estar en muy malas condiciones dejaría de apegarse a los mandatos divinos. La segunda imagen muestra una escena contemporánea en la que un muchacho está ante un peligro inminente, aunque no lo advierte. El pie de fotografía «¿Por qué deberías obedecer aunque no veas ningún peligro?» complementa la idea de que Dios sabe todo y su palabra mantendría al ser humano que la sigue alejado de problemas.

Hay varios elementos importantes en la doctrina de los testigos de Jehová: ¿por qué los seres humanos son imperfectos?, ¿qué le sucede a la gente cuando muere?, ¿hay vida después de la muerte?, ¿al fallecer se va al cielo o al infierno? y ¿qué ocurrirá en el juicio final y después de él? Tal es su importancia que casi una tercera parte del libro revisado se detiene en aspectos concretos de esos temas.

Respecto a la naturaleza de las personas, el capítulo veintitrés de *Aprendamos del Gran Maestro* afirma que «la Biblia dice que todos nacemos en pecado». Además, pregunta a los niños:

> […] ¿Sabes lo que significa nacer en pecado? [...] Significa que cuando nacemos ya somos imperfectos. A veces hacemos las cosas mal aunque no queramos. Pero ¿por qué nos convertimos todos en pecadores? [...]
>
> Fue porque el primer hombre, Adán, pecó al desobedecer la ley de Dios. Y todos heredamos el pecado de Adán. ¿Sabes cómo? Intentaré explicártelo de forma que lo puedas comprender.

[13] Ibíd., pp. 43-44.

> Quizás hayas visto a alguien hacer un pan en un molde. ¿Qué le ocurre al pan si hay alguna abolladura en el molde? ¿Te lo imaginas? [...] Cualquier pan que hagas con el molde saldrá con la marca de esa abolladura, ¿verdad? [...]
>
> Adán fue como el molde, y nosotros somos como el pan. Al desobedecer la ley de Dios, Adán se volvió imperfecto. Fue como si desde entonces tuviera una abolladura, o marca de imperfección. Por eso, cuando le nacieran hijos, ¿cómo serían? [...] Todos tendrían esa misma marca de imperfección.[14]



Figura 4. La herencia de Adán y Eva... (Fuente: WTBTS, *Aprendamos del Gran Maestro*, 2003, p. 125).

Esta condición inicial de la gente, la imperfección intrínseca tras lo hecho por la primera pareja humana, no solo induce a que las personas se inclinen a hacer el mal, sino que es debido al pecado por lo que cada uno enferma, envejece y muere. Pero, ¿qué ocurre cuando la gente muere?

> La muerte es como un sueño profundo del que la persona no recuerda nada […] Sin embargo, muchas personas dicen que *tenemos* un alma y que esta continúa viviendo después de la muerte del cuerpo […] Pero la Biblia no dice eso; explica que Dios hizo al primer hombre, Adán, un «alma viviente». Adán *era* un alma. Las Escrituras también enseñan que cuando él pecó murió […] La Biblia dice, además, que todos sus descendientes heredaron el pecado y la muerte (Génesis 2:7, 3:17-19; Números 6:6; Romanos 5:12).
>
> Está claro, pues, que no *tenemos* un alma separada del cuerpo. Cada uno de nosotros *es* un alma. Y la Biblia explica lo que nos sucede por haber heredado el pecado de Adán, el primer hombre. Dice: «El alma que peca morirá» (Ezequiel 18:4).

[14] Ibíd., pp. 124-125.

CAPÍTULO 36

¿QUIÉNES RESUCITARÁN? ¿DÓNDE VIVIRÁN?

EN LOS dos capítulos anteriores hablamos de la resurrección de varias personas. ¡Cuántas eran?... Cinco. ¿Y cuántos eran niños?... Tres, y otro era un joven. ¿Qué crees que nos enseña eso?...

Nos enseña que Dios ama a los niños y a los jóvenes. Pero también resucitará a muchas otras personas. ¿Será solo a las que hicieron cosas buenas?... Quizás pensemos que sí. Sin embargo, un gran número de personas nunca conocieron la verdad sobre Jehová Dios y su Hijo. Hicieron lo malo porque eso fue lo que les enseñaron. ¿Crees que Jehová las resucitará a ellas también?...

La Biblia dice: "Va a haber resurrección así de justos como de injustos" (Hechos 24:15). ¿Por qué se resucitará a los que no fueron justos o no hicieron lo bueno?... Porque nunca tuvieron la oportunidad de aprender sobre Jehová ni sobre lo que él quiere que hagamos.



¿Por qué resucitará Dios a algunas personas que no hicieron lo bueno?

Paraíso?... Vamos a ver si podemos averiguarlo.

Antes de que el hombre hablara con Jesús, ¿conocía los propósitos de Dios?... No, no los conocía. Hizo cosas malas porque no sabía cuál era la verdad sobre Dios. Pero en el Paraíso se le enseñará lo que Jehová se propone hacer para los seres humanos y tendrá la oportunidad de demostrar que realmente ama a Dios haciendo Su voluntad.

¿Dónde vivirán los resucitados, y qué harán?

¡Vivirán en el Paraíso terrestre todos los resucitados?... No. ¿Sabes por qué no?... Porque algunos resucitarán para vivir con Jesús en el cielo. Reinarán con él sobre la Tierra convertida en un paraíso. Veamos cómo lo sabemos.

La noche antes de morir, Jesús les dijo a sus apóstoles: 'En la casa de mi Padre en el cielo hay mucho espacio, y voy allá a prepararles un lugar'. Entonces les prometió: 'Vengo otra vez y los recibiré en casa, para que donde yo estoy también estén ustedes' (Juan 14:2, 3).

Figura 5. Resucitan los muertos (Fuente: WTBTS, *Aprendamos del Gran Maestro*, 2003, pp. 187/190).

Algunas personas tienen miedo a los muertos. No se acercan a los cementerios porque piensan que las almas de los muertos andan separadas de sus cuerpos y pueden hacer daño a los vivos. Pero ¿es eso cierto? [...] No, no lo es.

Hay quienes piensan incluso que los muertos pueden regresar en forma de espíritus para visitar a los vivos. Por eso les dejan comida. Pero la gente que hace eso no cree de verdad lo que Dios dice sobre los muertos. Si nosotros sí lo creemos, no tendremos miedo a los muertos. Y si realmente nos sentimos agradecidos a Dios por la vida, lo demostraremos haciendo las cosas que él aprueba.[15]

Con la base de concebir a los seres humanos como almas vivientes que al morir caen en un sueño profundo, ¿qué ocurrirá con aquellos que sean fieles a la palabra de Dios, qué a los que no se apegaron a ella? De acuerdo con WTBTS todos los muertos resucitarán con la segunda venida de Jesucristo. Quienes hayan conocido y adoptado las normas divinas estarán a salvo en el cielo o en el paraíso, mas aquel que no conoció el mensaje de los testigos de

[15] Ibíd., pp. 180-181.

Jehová también resucitará. «Pero en el Paraíso se le enseñará lo que Jehová se propone hacer para los seres humanos y tendrá la oportunidad de demostrar que realmente ama a Dios haciendo Su Voluntad».[16]

¿Quién irá al cielo y quién estará en el paraíso? La doctrina de los testigos de Jehová señala que «la primera resurrección» es para el *rebaño pequeño*, un grupo de ungidos que se compondrá de ciento cuarenta y cuatro mil personas, quienes irán al cielo y reinarán sobre la tierra con Jesucristo. El resto, cuyo número no está determinado y depende de su aceptación de las normas de Dios, vivirá en el paraíso terrenal, un mundo trasformado en el que habrá desaparecido la inequidad, el crimen, la violencia y la escasez. Ahí todos vivirán eternamente en las condiciones que Dios concibió originalmente para el ser humano.

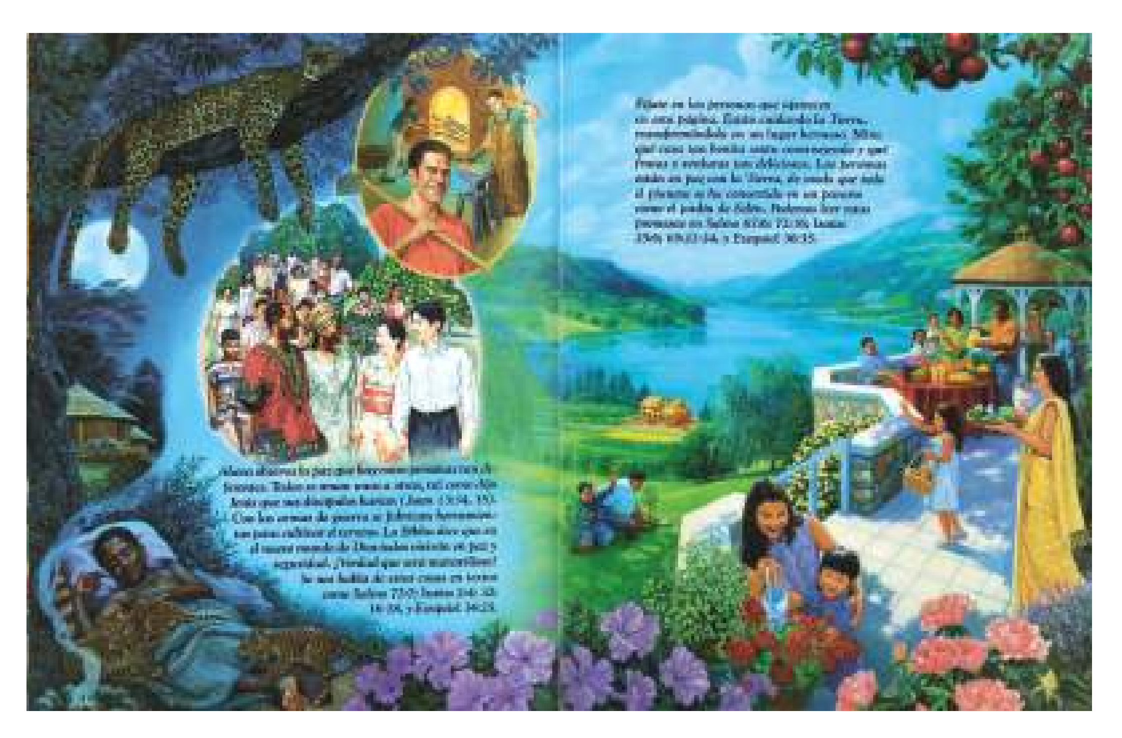
El libro concluye con un mensaje directo para la infancia: es posible salvarse y obtener el beneficio del plan que Dios tiene para los humanos que atiendan su mensaje.

> Dios puso a Adán y Eva en el jardín de Edén. Aunque los dos desobedecieron y murieron, Jehová ha hecho posible que los hijos de ellos podamos vivir para siempre en el Paraíso. La Biblia promete, «Los justos mismos poseerán la tierra, y residirán para siempre en ella» (Salmo 37:20).
>
> La Biblia nos habla de unos «nuevos cielos» y «una nueva tierra» (Isaías 65:17; 2 Pedro 3:13). Los «cielos» actuales son los gobiernos humanos de hoy, pero los «nuevos cielos» estarán formados por Jesucristo y los que gobernarán con él. ¡Qué bien viviremos cuando toda la Tierra esté gobernada por estos nuevos cielos, el justo y pacífico reino de Dios!
>
> Entonces, ¿qué es la «nueva tierra»? [...] La nueva tierra será la gente buena que ame a Jehová […] Para entonces, el mundo actual de personas malvadas se habrá acabado […] Veamos ahora cómo será la vida después del Armagedón, en el mundo nuevo de Dios.
>
> Si lees Isaías 11:6-9, verás que los animales vivirán en paz. Mira esta lámina. Observa el cordero, el cabrito, el leopardo, el becerro, el gran león y los niños que están con ellos […] Ahora observa la paz que hay entre personas tan diferentes […] Con las armas de guerra se fabricarán herramientas para cultivar el terreno. La Biblia dice que en el nuevo mundo de Dios todos vivirán en paz y seguridad […] Fíjate en las personas que aparecen en esta página. Están cuidando la Tierra, transformándola en algo hermoso […] Las personas están en paz con la Tierra, de modo que todo el planeta se ha convertido en un paraíso como el jardín de Edén […]
>
> Como ves aquí, todos están sanos y felices […] No hay nadie cojo, ciego o enfermo ¡Y mira a los resucitados! […] ¿Queremos vivir para siempre en el

[16] Ibíd., p. 190.



Figura 6. Proyección del paraíso terrenal restaurado (Fuente: WTBTS, *Aprendamos del Gran Maestro*, 2003, pp. 250-252).



> Paraíso en el pacífico nuevo mundo de Dios? […] La única forma de vivir para siempre es acercarnos a Dios. Y el Gran Maestro nos dice cómo hacerlo […]
>
> Según dijo Jesús, ¿qué tenemos que hacer para vivir para siempre? [...] Lo primero es adquirir conocimiento de nuestro Padre celestial, Jehová, y también de su Hijo, quien dio su vida por nosotros. Eso significa que debemos estudiar la Biblia. Este libro APRENDAMOS DEL GRAN MAESTRO, nos ayuda a hacerlo.

Algunas consideraciones finales

Para concluir este acercamiento inicial se presentan algunas reflexiones respecto al uso de las imágenes en *Aprendamos del Gran Maestro*. Se debe partir de que se trata del discurso hegemónico de una institución religiosa cuyo objetivo general es formar a futuros miembros de una congregación de fe. La lectura de esta obra permite ver con claridad cómo WTBTS sabe que en familias con uno o dos padres testigos de Jehová los niños no están en condiciones de incorporarse a la congregación, ello ocurrirá idealmente cuando crezcan y puedan tomar una decisión de este tipo.

Por esa razón, WTBTS produce obras con el objetivo de contribuir a la educación familiar de los pequeños, pues saben que las ideas y valores que se adopten en la infancia resultan fundamentales para el resto de la vida. El efecto es múltiple puesto que no solo los padres tienen una adscripción religiosa específica, sino que también acuden a los servicios religiosos con sus hijos, donde se socializan en una forma específica de actuar y entender el mundo. Si esta actividad se ve reforzada por lo que se hace en casa, y en este ámbito se incluye la lectura de literatura religiosa, es probable que se constituyan importantes lazos con la religión.

Se debe estar atento a que *Aprendamos del Gran Maestro* no fue concebida como una obra de literatura religiosa de consumo general, sino como literatura con propósitos específicos que está diseñada y producida con características concretas para resultar atractiva a los infantes. Por tales características, el discurso institucional que contiene es, sin lugar a dudas, un discurso hegemónico que va dirigido a un sector del público bien definido. Se trata, pues, de una estrategia institucional que busca adelantar lo más posible en la formación de su feligresía.

De acuerdo con el planteamiento de Barker, para el tema que nos ocupa, entre los testigos de Jehová es evidente que el mecanismo institucional para enseñar doctrina a los niños opera en la locación individual de la identidad religiosa. Este nivel incumbe al actor social, quien —en teoría— decide formar parte o no de una u otra religión. En el caso presentado esa posibilidad se ve reforzada por el propio proceso de socialización vivido por los infantes en el seno familiar.

Más allá de lo religioso:

un mundo por explorar

De iconoclastia y literatura

Jesús Morales Bermúdez
CESMECA
Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

Introducción

El concepto iconoclastia y su derivada la palabra «iconoclasta» aplicada a la persona que lleva a cabo actos de iconoclastia, tienen su origen en la lengua griega, en el vocablo *eikonoklastees*: de *eikoon*, figura, y *klaoo*, yo rompo. El término iconoclastia hace referencia, entonces, a la destrucción de objetos representativos de algo, aun cuando no necesariamente estén relacionados con las divinidades o alguna divinidad en particular. Llegó a cobrar el sentido que le conocemos hoy en el seno de las tradiciones religiosas judaica y cristiana, algo tardíamente en esta última y vinculada con la práctica eclesiástica, y fue aplicada a los individuos que negaban el culto a las imágenes. Si bien existió la secta de los iconoclastas, cuyo origen se remonta al año 485 bajo el emperador Zenón *el Isáurico*, quien se solazaba en la quema de imágenes y hasta de bibliotecas y templos, contó posteriormente con la aprobación del Concilio de Constantinopla en el año 726, aunque la secta no pudo proseguir su ensañable fervor piromaníaco debido a que los Concilios celebrados en 787 y 842 la condenaron, de tal manera que perdió su prestigio ya a mediados del siglo IX, sobre todo tras el auge de la Reforma y sus purismos antiicónicos. Pero las imágenes no tienen por qué estar representadas exclusivamente en forma material, las hay también ideáticas, ideológicas, paganas, humanas o imágenes de uno mismo y del mundo, como refieren las concepciones psicoanalíticas y filosóficas. El presente texto aborda algunas de ellas.

Piromanía y etnolatría

Alguna vez escuchó arrobado las discusiones de los filósofos, los discursos de los oradores en el Areópago, los poemas de Anaximandro sobrios y de

factura noble. Alguna vez despertó sobresaltado, el ánima suspensa en torno a un destello creativo en pos del cual peregrinaran las multitudes y, tras las multitudes, la fama. Alguna vez quiso la fama. Quiso yacer, también, cual el joven Alcibíades, un tiempo con el sabio de Atenas, otro tiempo con las vestales del templo de Delos, acaso con una Venus Cupídice de grata grupa. Como haría Nerón más tarde, declamaba sus composiciones ante comensales propios y ajenos, visualizaba espectáculos luminosos dignos de renombre y memoria, gloria que anhelaba por encima de la ignorancia circundante en su presente. ¡El futuro, ah, el futuro promisorio, siempre mejor al ayer y al hoy, el futuro! Mas, he aquí, el futuro se desvanecía entre sus manos hacia el hoy, y el hoy al ayer, y vuelto ya ayer, ya hoy, su mañana se erigía como ídolo perdurable con el cual alimentar su deseo: la fama como consecuencia de los universos emergidos de su sensibilidad, de su inteligencia y de las imágenes desde él desbordadas. ¡Ah, las imágenes, las imágenes insuperables de sus obras de creación; ah, su creación, su genio! Pero tamaño genio, inexistente en su presente, un no ser en su ahora, tampoco alcanzaba figuración, imagen, existencia en el porvenir. Y el porvenir seguramente mantendría las cargas del hoy y del ayer; traería consigo el ser de esos tiempos en el cual no quedaría ni rastro de sí. Colmado, entonces, de su inexistencia, movió su voluntad para dar ese alto don, la inexistencia, a la obra de arte preclara de ese entonces, el ya famoso templo de Diana, consumiéndolo en las llamas en el año 356 antes de Cristo. Pocos recuerdan ahora a Eróstrato, el llamado «loco de Éfeso», autor de la hazaña.[1] Diana, la diosa de la caza, ha perdurado como símbolo de la fragilidad de las fronteras humanas pues, según nos recuerda Vernant, es tenue la línea entre lo civilizado y lo salvaje, entre mar y selva, entre lo normado y la trasgresión, pues fácilmente se traspasan los dos ámbitos o se transita entre ellos.[2]

Eróstrato convirtió en cenizas el templo de Diana en tanto obra de arte de su tiempo, una obra arquitectónica y escultórica de características sobresalientes, obsesionado como vivía por generarse fama como pensador y como artista. Sin embargo, sabía también, a la par de sus contemporáneos, «que el templo [de los antiguos] el σηκος, no es otra cosa que el refugio de una imagen, de la estatua de un dios, es la "cabaña" de uno de aquellos [po-

[1] Es de notar que Miguel de Cervantes, en su fabulosa historia sobre *Don Quijote de la Mancha*, retrae el asunto y lo liga con el culto a los santos. En el capítulo VIII de la segunda parte dice: «[…] También viene con esto lo que cuentan de aquel pastor que puso fuego y abrasó el templo famoso de Diana, contado por una de las siete maravillas del mundo, solo porque quedase vivo su nombre en los siglos venideros; y aunque se mandó que nadie le nombrase, ni hiciese por palabra o por escrito mención de su nombre, porque no consiguiese el fin de su deseo, todavía se supo que se llamaba Eróstrato» (2004: 604).

[2] J. P. Vernant, *La muerte en sus ojos…*, 1986.

bladores del panteón griego…], un lugar no demasiado frecuentado [pues] las manifestaciones colectivas de culto se llevaban al aire libre, alrededor del βωμός (el altar), fuera del edificio». Así lo enuncia el poeta griego Giórgos Seféris, quien además abunda su comentario de esta manera:

> Creo que todos los antiguos templos de Grecia […] están, de alguna manera, *sembrados*, enraizados en los lugares. Cuando las «cabañas» de los inmortales se destruyeron, cuando se convirtieron en ruinas, los dioses, privados de techo, volvieron al lugar de donde habían venido: se desparramaron de nuevo por el paisaje y desde allí nos amenazan con temores pánicos o con sortilegios, por todos lados: *Todo está lleno de dioses*, decía Tales de Mileto […] De vez en cuando también son necesarias las leyendas.[3]

Al quemar el templo, entonces, quemaba un recinto de imágenes, de imágenes intelectuales y artísticas, pero sobre todo, un recinto del saber y de la «academia» de entonces, de la cual se sentía excluido sin justificación precisamente por su carencia de sensibilidad, de inteligencia.

Leyendas, figuraciones, imágenes, los dioses antiguos, en tanto enraizados en contextos particulares, no dejaban de representar a los grupos humanos de cada contexto, no dejaban de expresarse a través de estos, mientras que los grupos humanos de cada contexto tampoco dejaban de manifestarse tal si la imagen de su dios particular o familiar, de su *lar*, ese vocablo etrusco significante a la vez de lugar y de dios tutelar. La tradición griega por los *lares* y panteones innumerables procede de una de las variables formativas de los pueblos imperiales constituidos desde matrices de diversidad. Nadie ignora —y mejor lo recuerda Jaeger[4] en su *Paideia*, donde analiza la *Ilíada* y la *Odisea*— cómo Grecia adquiere su carácter civilizatorio y la dimensión humanista de su pensamiento y centralidad humanas cuando el pueblo heleno negocia su impronta cultural sobre la de sus congéneres aqueos, mirmidones, macedonios, tesálicos, etcétera, sin menoscabo de sus particularidades culturales, políticas y divinales. De allí la congregación de los dioses en la Acrópolis. La versatilidad divinal tiene que ver con la aceptación de la versatilidad poblacional en el seno de los diferentes pueblos o con la necesidad de convivir con la diversidad. No se pone en cuestión la validez de los *lares* de cada pueblo, familia o clan; no se dirime la centralidad en torno a una entidad principal o a una única advocación. Al contrario, se dejan las puertas francas para el acceso de cualquier nueva divinidad. De allí el mensaje de Pablo de Tarso, quien habla del dios desconocido desde el monumento preparado al dios desconocido (Act., 13 y 17). En el contexto de su época,

[3] G. Seféris, *El estilo griego III…,* 1999, p. 207.
[4] W. Jaeger, *Paideia*, 1967.

esto era tanto como decir al nuevo grupo humano que debía sumarse al pueblo griego.

El debate en torno a la centralidad de una deidad cobra cuerpo en el antiguo Egipto, la matriz del cual abreva el judaísmo, pero aun cuando los egipcios conocieran desde un principio la figura de un dios único, no fueron en absoluto monoteístas ni adoradores de un dios. Por el contrario, la idea de un dios único pudo muy bien coexistir con una legión de dioses. Ya «desde la teología de Menfis […] sus principios doctrinales, tomados entre los de una tradición religiosa más antigua, y según los cuales, pese a todos los mitos, solo el Uno había creado el mundo, solo él era el corazón del universo, a la palabra de cuya boca los dioses debían la existencia, eran y siguieron siendo patrimonio común a la teología egipcia. Pruebas de ello se encuentran en los himnos a Amón del Imperio Nuevo: "los ocho dioses primordiales son otra forma de Amón, el primitivo" – "Amón, de cuya boca nacieron los dioses" – "Él es el corazón del universo"».[5] Hasta entonces, pues, perdura la diversidad entre los propios, si bien los ajenos pueden pasar a ser propios merced de las conquistas, cuestión a la que dejaron de ser dúctiles los judíos cuando en su cautiverio en Egipto se consideraron «un pueblo elegido» (Ex., 16, 18 ss.).

El paso hacia la elección de pueblo en la unidad de las doce tribus de Israel, por Israel o Jacob, nieto de Abraham por la línea directa de Isaac y Rebeca, y la exclusión de los nietos de Abraham por la línea lateral —bastardos— de Ismael, hijo él mismo, y mayor, de Abraham con Agar (Gen., 16 ss.), da paso a la perenne pugna por la casa paterna —sitio del *lar* familiar— y a la afirmación de poseer en exclusiva la protección del mismo, innombrado —Yahvé, Eloim, Jehová, Alá— por contar con nombres particularizados entre los otros, e inidentificable por contar con representaciones también entre los otros. La pugna, entonces, deviene conceptual, pero sobre todo iconoclasta, pues dirime la razón histórica de una elección presumiblemente también histórica. Cuando Moisés baja del monte Sinaí y rompe las primeras tablas de la Ley airado por la gran bacanal ante el toro Baal —de *báal* = señor, poseedor—,[6] en su ira también destruye el toro baaliano, cuya quema prefigura la quema

[5] H. Junker, «La religión de los egipcios», 1961, p. 545. Véase también: A. M. Garibay, *Voces de Oriente,* 1964, p. 187, y J. L. Martínez, *Mesopotamia. Egipto/India…,* 1988, p. 123.

[6] Preciso en este renglón que las nociones de elección son todavía arduamente debatidas entre creyentes y no creyentes, y entre judaicos, católicos y protestantes. El debate se sitúa en los puntos de existencia histórica o solo religiosa de elección y alianza; del carácter monoteísta o no de tal alianza; lo tutelar de Yahvé sobre los israelitas como lo fuera Kemoŝ, por ejemplo, de los moabitas; la universalidad o no de Yahvé sobre otras deidades, etcétera, y el papel relevante de Moisés para construir el monoteísmo teórico y práctico contenido en la Torá de los judíos o en el Antiguo Testamento de los cristianos, de donde se deriva el nominativo de Ley mosaica (Véase J. S. Bueron,

posterior del templo de Salomón, primero por Nabucodonosor y después por Tito, el emperador romano.[7]

Quizás el suceso mosaico fundador de la noción de elección para el pueblo judío inaugure la ponderación de un pueblo por encima de los otros y que, en el caso, le confiera a ese pueblo un cierto carácter sacral. Se deriva de ello una secuencia de enconos y emulaciones, inagotable hasta nuestros días, bien por la disputa sacral de elección, como «nueva» para los cristianos, bien por primacía como pueblo, cuyas expresiones más recientes se dieran en la Alemania nazi. Comoquiera que sea, el sentido de «elección» pasa a ser apropiado por otros pueblos y naciones: el Islam, por ejemplo, los Estados Unidos de Norteamérica y hasta los campesinos de la selva de Chiapas.[8] Las disputas, sin embargo, han irrigado los campos de sangre y las conciencias históricas y sociales de agravios. En tiempos recientes, la guerra civil entre conciudadanos anteriores de la antigua Yugoslavia, con pluralidades y aceptabilidad común, recuerda bien la durabilidad de los agravios y las líneas de exclusión como patrimonio de culturas y civilizaciones. El escritor español Juan Goytisolo testificó:

> La hermosa mezquita de Gazi Husnev Bey erigida en 1531 —una de las obras maestras de la arquitectura otomano-balcánica— ha recibido un total de 86 impactos de mortero, pero tanto el cuerpo del edificio como su alminar espigado resisten de pie […] El espectáculo de mayor desolación lo ofrece el antiguo Instituto de Estudios Orientales: la célebre biblioteca de Sarajevo. El domingo

---

«La religión del Antiguo Testamento», 1961, pp. 404 ss. y H. Küng, *El cristianismo. Esencia e historia,* 2006).

[7] En torno al templo de Salomón, vale la pena rememorar el cuento de Gerardo de Nerval, poeta romántico, cuya sierpe se construye en torno a la disputa amorosa por la mentadísima Reina de Sabá de los Salmos (pp. 86, 9 ss.). Si bien el rey Salomón contaba con ella en su corte y la suponía como una de sus esposas (y el Evangelio de Mateo enuncia en la genealogía de Jesús un ascendiente por el lado de Salomón en esa reina, Mt. 1, 1-17), la reina se prenda del genio y sensibilidad del arquitecto, el artista, con quien engendra el fruto de su vientre, si bien él perece presa de la venganza del rey Salomón (G. de Nerval, *Dos cuentos orientales,* 1993), como expresión simbólica de la perenne condena de los artistas por parte de los gobernantes poderosos. Dentro de los estudios relativos a la reina de Sabá ante Salomón de que dan cuenta los libros de Crónicas y Reyes (1 Re. 10, 1-29; 2 Cr. 9, 1-12), se habla de la ubicación de su nombre y de «un pequeño reino, de población mayoritariamente semita, situado en la región sudoccidental de Arabia, no lejos de Temá (Job, 6,19)». Se dice que en la versión de los LXX su nombre es *Saba* y que Flavio Josefo habla de *Saba* como capital de Etiopía, en una fusión de nombres que parece basarse en Is. 43,3, donde dice: «como rescate tuyo entregué a Egipto a Etiopía y *Sabá* a cambio de ti». La tradición rabínica posterior habla de *Sabá* como «tierra de encantadores». Fusión y exclusión de pueblos.

[8] Al respecto, véase por ejemplo Gaba Yet, «Estamos buscando», 1986.

26 de agosto de 1992, los ultranacionalistas serbios arrojaron sobre ella un diluvio de cohetes incendiarios que redujeron en pocas horas todo su rico patrimonio cultural a cenizas […] dicho crimen no puede ser definido cabalmente sino como *memoricidio*. Puesto que toda huella islámica debe ser extirpada del territorio de la Gran Serbia, la biblioteca, memoria colectiva del pueblo musulmán bosnio, estaba condenada a priori a desaparecer en las llamas de la vengadora *purificación*.[9]

Las tradiciones de exclusión y confrontación étnica campean las historias del mundo y con frecuencia utilizan a sus deidades como escudos desde los cuales avanzar en las confrontaciones. La necesidad de autoafirmaciones y la irrupción de la noción de elección en el pueblo judío conllevaron la impronta de engendrar el huevo de la serpiente denominada etnolatría, con tan larga historia en la historia de las civilizaciones.

En los inicios del cristianismo, Pablo de Tarso irrumpe, en la ocasión enunciada párrafos atrás, con una propuesta demoledora del panteón griego —a la postre también del panteón judío— tras la afirmación del dios único (Act. 17, 16-34), si bien partiendo de un enunciado judío, pues invita a los escuchas a apartarse de los ídolos y a orientarse al Dios vivo (1 Tes. 1, 9-10; Heb. 6, 2). Su propuesta, en ese momento, no es ya estrictamente filosófica o teológica, sino cultural.[10] De un borrón deja atrás los *lares*, claro, pero también las particularidades representadas por cada cual: orígenes, costumbres o simbologías. Se invalidan no las idolatrías, sino las etnolatrías, en pos de una entidad definida por la nueva deidad y no por el lugar de origen. La nueva deidad traba lo terrenal con lo divinal, lo histórico con lo intemporal, la suerte de las naciones y del universo entero. No importará si el hombre es griego, judío o gentil, dirá Pablo. Importa, y esto sí como afirmación filosófica, que «el hombre es imagen y gloria de Dios» (I Cor. 11, 7), con lo cual pareciera implicar una dualidad o unidad entre cultura y filosofía, una propuesta, de principio, iconoclasta.

Semejante afirmación filosófica ha llenado las consideraciones del quehacer intelectual de entonces a nuestros días y las ha diversificado, diversificando también las imágenes y la valoración de estas. Ha sepultado con frecuencia el sentido iconoclasta de su origen y ha favorecido los renovados panteones de la santería. Sin embargo, esa propuesta de Pablo ocurre cuando lo que es ha dejado ya de ser y lo que viene todavía no es. Para decirlo con palabras del novelista y pensador Pascal Quignard: «Ningún dios se muestra ni llama. Toda obra verdadera, como todo individuo verdadero, es primero algo "que no es". Al no estar conforme con nada de lo que ya es, lo que to-

[9] Goytisolo, *Cuaderno de Sarajevo,* 1994, pp. 40-41.
[10] W. Jaeger, op. cit.

davía no es no corresponde a nada. Hay que obrar a partir de lo que no se sabe para llegar no se sabe a dónde. Ningún maestro, ninguna crítica tienen que seguirse.»[11]

Vendría a ser un punto relevante para los estudiosos del cristianismo, en tanto consideran a Pablo como iniciador de un movimiento civilizador con una impronta original, plantear el sentido de lo universal por encima de las particularidades. Tal sentido de lo universal, afincado en la promesa de salvación universal según los Evangelios, inicia su ruta con la predicación paulina, primero entre los judíos, para continuar después entre los judíos helenizados y los gentiles. Destaca particularmente su célebre discurso ante el Areópago a propósito de la inscripción «al dios desconocido» según el relato de los Hechos de los Apóstoles al que hemos aludido. Aun cuando el sentido de ambas intervenciones se halle en su referencia acentre en la divinidad, no obsta para entender en ellas un primer encuentro entre concepciones diferentes y expresiones y prácticas culturales también diferentes, si bien ambas suponían el arribo del Mesías, la una aún a la expectativa, la otra en la militancia del Cristo ya advenido. El bagaje judaico heredado por Pablo lo vierte en las concepciones helenistas que tan bien habían abrevado los judíos prominentes como él, merced a las cuales prepara el terreno a una inminente universalización filosófica, que será universalización de fe y cultura conducida por la Iglesia hacia todos los rincones del planeta.

No puede, pues, ignorarse que parte fundamental del proceso civilizatorio consistió en la configuración de un bagaje conceptual y cultural aceptado entonces como de carácter universal y con posibilidades universales, configuración que fue signada después por la impronta colonial merced a la expansión de Europa Occidental bajo la práctica del colonialismo. El helenismo como centro de pensamiento fue el vehículo propicio para lograrlo. La Iglesia católica posterior contempla en la figura de Tomás de Aquino el punto cenital del entrecruzamiento cristianismo-helenismo válido hasta el día de hoy. Sin embargo, la ruta de semejante entrecruzamiento mira sus orígenes en los autores de los libros bíblicos denominados sapienciales (hacia el siglo II a.C.) y se prolonga hasta la patrística. Ya el historiador inglés Werner Jaeger se ha ocupado del análisis de dicha ruta, a partir de un tratamiento histórico muy afortunado, en un libro altamente sugerente.[12] Después, el derecho común medieval serviría de base a los sistemas jurídicos europeos en los que se resguardaría la noción de la identidad común a todos los seres humanos por el solo hecho de serlo. Fuera del sistema jurídico, nada justificaba la destrucción de una vida humana, así el poseedor de esa vida desconociera

[11] P. Quignard, *Retórica especulativa,* 2006, p. 86.
[12] W. Jaeger, op. cit.; también, H. Frey, *La genealogía del cristianismo,* 2000.

los fundamentos metafísicos de la misma: una especie de ley natural ordenaría los comportamientos eminentemente humanos.

Se consiguió, de esta manera, superar los etnocentrismos y sus etnolatrías: la Iglesia aceptaba las prácticas culturales particulares pero las sujetaba a una aceptación de lo universal —una concepción filosófica de lo universal— desde la cual ella constituía el nuevo centro. La Iglesia aceptó las particularidades adjudicándoles representaciones icónicas, bien de Jesucristo, de su madre María o de preclaros precursores de la cristiandad a quienes se confirió el título de santos. A partir de estas representaciones se identificaron pueblos, festividades culturales —agrícolas y de otra naturaleza—, fechas significativas, etcétera, con santos particulares: de nueva cuenta *lares* pero supeditados a la deidad emblemática —la Trinidad, Jesucristo o el Espíritu Santo—. Se superaban las etnolatrías cristianizándolas a través de los santos, pero se sujetaba la vida cristiana y su raíz iconoclasta a la nueva deificación. El pensamiento helenista y luego tomista finalmente se elevaron a dogma.

De allí habría de derivarse una primera serie de contradicciones que jalonarían razonamientos de ortodoxia, luchas de direccionalidad a la vez que de poder y fracturas históricas insuperables hasta la fecha, algunas de ellas irreversibles. Es el caso, en esa tradición, de los encuentros y desencuentros de tradiciones particulares convergentes y divergentes, las escisiones, las rupturas, los rencuentros o las distancias definitivas. Como bien recuerda Quignard:

> El 5 de julio de 1439 —por ejemplo— fue proclamada en Florencia, bajo la cúpula de Santa Maria dei Fiori, la unión de las Iglesias griega y latina. El 12 de diciembre de 1452 fue proclamada en Constantinopla, en la basílica de Santa Sofía, la unión grecorromana. El 29 de mayo de 1453 los turcos se apoderaron de Constantinopla. Santa Sofía fue transformada en mezquita [un hecho que muestra que] todo es metamorfosis.[13]

Este momento, sin embargo, no desdice la formulación filosófica procedente del helenismo, sino que la reafirma y formula desde los *mu'taziles*, una escolástica islámica (*kalâm*) de carácter apologético como defensa ante las herejías desviadas del Corán. De esta ruta, y de la heredada directamente de Mahoma, el Profeta, se deriva una ligazón íntima entre la política y la religión en el Islam, cuestión trasmitida también a Occidente, de donde provendrá una forma nueva de idolatría y de sujeción. El expansionismo islámico se derivará, también, de su confesionalidad, desde la cual buscarán la conversión de los infieles vía la guerra santa si fuere necesario. Pero la liga-

[13] P. Quignard, op. cit., p. 86.

zón íntima entre política y religión en el Islam se basa en la unión sustancial de creyente y divinidad, según algunos de sus místicos, en una especie de expresión religiosa egolátrica. Dice uno, por ejemplo:

> Tu espíritu se ha mezclado con mi espíritu
> como el vino se mezcla con el agua clara;
> si algo te toca, me toca a mí,
> ahora tú eres yo en cualquier situación.[14]

O bien, esta expresión poética:

> ¡Oh tú, conciencia de mi conciencia!, tan sutil, que quedas oculto
> al poder imaginativo de todos los vivientes,
> pero fuera (o dentro), tú te revelas a todas las cosas en todas las cosas,
> ignorancia sería pedirte perdón, y (demostraría) la magnitud
> de mi duda y el exceso de mi balbuceo.
> ¡Oh tú, síntesis de todo!, tú no eres diferente de mí; ¿cómo puedo
> yo pedirme perdón a mí (mismo)?.[15]

Para la trayectoria de Europa, sin embargo, resultó complicada la pretensión de las propuestas universalistas, sobre todo en términos de cultura. El descubrimiento y la conquista de América condujeron a una destrucción de modelos civilizatorios particulares por parte de los colonizadores, pero quedaron las diferencias sobre la mesa de discusión. El colonialismo desarrollado en América condujo a una diferenciación radical impuesta por los países imperiales. Esos países, al fragor de su ambición imperial, dividieron el mundo en categorías hasta antes poco concebidas como las de «nosotros» frente a «ellos», blancos frente a cobrizos o negros, paganos frente a cristianos, salvajes frente a civilizados, indios frente a no indios, hombres frente a semihombres. A pesar de esa diferenciación, extendieron la raíz civilizatoria del Occidente cristiano, merced a la presencia de su universalismo jurídico y de los valores cristianos, que no aceptaba la particularización de las responsabilidades y obligaciones humanas, sobre todo en voces de peso al seno de las instituciones coloniales como las de Bartolomé de Las Casas o del padre Francisco de Vitoria. Habría entonces de iniciarse un debate no concluso ni conclusivo aún en nuestros días.

En el siglo XX han sido las iglesias locales de África, donde la tradición colonialista de Occidente a lo largo del siglo XIX identificaba una práctica ritual católica, las que han levantado la estafeta de la diferencia. Preocupaba

[14] J. Schacht, *The origins of Muhammadan…*, 1950, p. 104.
[15] F. Buhl, *El surgimiento del Islam,* 1957, p. 843.

a los obispos africanos deslindarse de la Iglesia más importante de Occidente, de cuyo centro político y cultural, Roma, provenía la sujeción colonial, y del cual los movimientos libertarios pretendían emanciparse. Roma, de hecho, pasaba a fungir como símbolo icónico de una problemática en apariencia irresoluble: se identificaban en ella, en tanto vértice del mundo cristiano, la propagación del cristianismo y del imperialismo. Para entonces, la Antropología había desarrollado ya estudios sobre pueblos concretos africanos, asiáticos y americanos, con la pretensión de conocer sus particularidades e inducir formas de cambio para su absorción en el modelo decidido por los países coloniales. Existía, pues, una conciencia clara de diversidad cultural desde la cual debieran los obispos inducir modos particulares de comprensión y predicación del cristianismo. Hacia esas modalidades se buscaba tender, hacia el anclaje eclesiástico en la estructura romana y sus modelos culturales. Se llegaba, de nuevo, a la afirmación de las etnicidades y muy pronto a las etnolatrías, sobre todo en América Latina y sus paraísos de «indios buenos».

Rupturas iconoclastas al seno de la cristiandad

La superación de las etnolatrías a través de la cristianización vía los santos, como se reflexionó párrafos atrás, condujo no pronto a prácticas idolátricas de feligresías no ilustradas, con sus reafirmaciones de formas tradicionales de culto y de ritual y con el surgimiento de practicantes populares de sacerdocios no consagrados —curanderos, chamanes, rezadores— con quienes convive el cristianismo. Pero también convive con los dioses anteriores, un afán de perdurabilidad muy pronto condenado por los sacerdotes puros como Savonarola o Martín Lutero y por aquellos que reafirmaron e introdujeron en el cristianismo la figura del demonio,[16] del cual el mismo Goethe fue cultor y voz expresiva, como puede verse en el Mefistófeles de su *Fausto*.

El propio Martin Lutero habría de sostener «luchas con el diablo», como dieron sus coetáneos en llamar al «adversario», un adversario a la vez genérico —el adversario doctrinal, sus hermanos de orden agustiniana, sus superiores romanos— y a la vez sensual: «el "adversario", para darle uno de sus antiguos nombres, diablo cuyas hazañas son narradas con tanta abundancia en las *Conversaciones de mesa*. Contra él, el recluso de Wartburg combate sin tregua».[17]

[16] J. Michelet, *Historia del satanismo y la brujería,* 2008.

[17] «[…] pero como lo echaría de menos [prosigue Febvre], si cesara de encarnar, frente a sus impulsos más exaltados hacia la pureza y la armonía, ese apetito de gozo, esa tentación de sacrilegio, ese horrible deseo del pecado, todo eso que un Lutero ne-

Pero ya están expuestas tres expresiones del demonio contra las que habrán de levantarse piras ardientes y sangrientas: el poder, la individualidad y la sensualidad. En la época emergen juntas. «Una vez que estaba yo en esa torre —en la que se hallaba el lugar secreto de los monjes, *secretus locus monachorum*—, meditaba», dice Lutero en una expresión iconoclasta para su época, iconoclasta en la medida que se afirma a sí mismo al meditar acerca del Dios cristiano y sus misterios y no desde los dogmas eclesiásticos, y lo hacía, además, desde las letrinas, el *secretus locus monachorum*, y no desde los sillares romanos donde se eleva el *chorus liturgicus*. Su expresión deviene entonces en una afirmación histórica de individualidad a la cual prosiguen la construcción de la lengua alemana, vía la traducción de la Biblia, pero igualmente los disturbios en Alemania, con atentados a los que no escapa el propio Lutero: quema de iglesias católicas y de imágenes de santos en ellas, de objetos rituales y sacrales, de ornamentos y libros litúrgicos, en tanto han cedido el privilegio de la salvación a las obras de los creyentes y no a la acción cabal del Cristo en la cruz.[18] Y si bien semejante momento puede ser visto como un desmán piroicónico, no es ello su atributo: dirime, más bien, un asunto de trascendencia mayor. Una Alemania revuelta que tiende distancias entre figuras de poder regionales e imperiales, del emperador Carlos V, del Elector Federico, la redacción en Alemania de las Cien Quejas de la nación alemana contra Roma por católicos y luteranos coaligados, etcétera, expresan la tensión hacia la secularización de los poderes políticos y la afirmación de las nacionalidades y naciones en distancia del sobrecogedor poderío acuñado por la Iglesia de Roma. Y se da cuando Lutero rechaza finalmente su filiación a Roma y a la «tradición de la Iglesia» como garantía del ser cristiano a favor de la conversación directa con Dios desde la con-

cesita, todos los accesorios de lo que le es preciso rodearse para satisfacer su gusto del sufrimiento y la redención, para volver a hacer inocencia […]» L. Febvre, *Martín Lutero…,* 1956, p. 184.

[18] En el entramado de funcionalidad de los credos, kerigma e institución estarán en el centro del debate desde los tiempos de Lutero, si bien bajo enunciados de inferencia teológica respecto al peso específico de la salvación y al papel del hombre frente a ella, con sus consecuencias políticas en la época. El aporte de Lutero al relegar el papel de las obras, a partir de su lectura de la Epístola a los Romanos, fue el de centrar al hombre en tanto hombre y a la divinidad sin dependencia de aquel, como nos recuerda Febvre: «*Arbitramur iustificari hominem per fidem, sine operibus legis: Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley*… todas las obras humanas, sean las que sean, todas merecen la reprobación del Apóstol (dirá Lutero). ¿La salvación? Proviene de sentir en nosotros, siempre, el mal activo y nuestra imperfección. Pero también, si tenemos fe, de llevar en nosotros a Dios. De su sola presencia nace la esperanza de ser justificado, de colocarse entre aquellos elegidos que, desde toda la eternidad, predestina a la salvación, porque los ama lo suficiente para llamarlos a la vida eterna» L. Febvre, op. cit., p. 61.

ciencia personal. La perspectiva iconoclasta moderna mira sus orígenes allí y no se detendrá en ninguno de los nuevos países que se afirman como tales.

A partir de entonces, dentro de aquella tradición católica de concebir la Iglesia y la vida religiosa, meticulosamente sistematizada en documentos constructores de la dogmática,[19] existen debates y estudios que tratan de elucidar el porqué de sus formas. Cómo el *kerigma —tò keríon*: panal de miel— o palabra dulce de la *Buena Nueva* y la *odegética* —òdegéo: abrir camino— o guía al camino de Cristo, cedió su paso a la estructuración del poder. M. D. Chenu, por ejemplo, considera que la estructuración constantiniana de la Iglesia católica la condujo a situaciones, positivas y negativas, que la han determinado hasta el tiempo presente, cuando aún permanecen acuerdos y comodatos con algunos gobiernos nacionales. Los más importantes de ellos, en el pensar suyo, serían los de: concretar la alianza de los poderes espiritual y temporal que permanecerá hasta la consagración de Napoleón por lo menos; forjar una base cultural a partir de la asimilación del derecho romano, con primacía de la razón sobre las otras formas y valores de la vida del espíritu, y con el latín como la lengua cultural y religiosa; avanzar hacia una concepción del hombre como concepción de la propia persona, dividida entre el mundo del espíritu, que debería dominar, y un mundo oscuro de las cosas inferiores, de la sexualidad, del inconsciente, que debía ser sometido, y, finalmente, constituir un régimen económico-social que organiza el contenido cotidiano de la vida individual y colectiva, donde será imperativo pensar en términos de economía cristiana, sociología cristiana y política cristiana, las tres ligadas entre sí hasta desembocar en una filosofía cristiana.[20] Esa manera de estructuración de la Iglesia, sigue diciendo Chenu, llegó a dominar el panorama de Occidente y se constituyó como la base de la civilización por lo menos desde la caída del Imperio Romano. Sostuvo a Occidente y el legado de la salvación, el sentido de lo universal, como legado válido aun para nuestros días. Este debate condujo a las guerras de religión y a los anhelos de refundar la Iglesia, no desde las formas jerarquizadas y territorializadas de poder, sino desde lo intangible.

El asunto de la iconoclastia moderna del que hablamos renglones atrás se dirime, primero, dentro de un campo religioso que ha tenido una larga tradición, con altibajos notorios, con rupturas, nuevos bríos y nuevos atajos; y, en un segundo momento, entre entidades políticas instituidas y el ejercicio del poder desde ellas: la Iglesia romana y los Estados nacionales:

[19] Véase por ejemplo, *Enchiridion symbolorum*, o H. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia…*, 1963.

[20] M. D. Chenu, *El evangelio en el tiempo,* 1966.

> A partir del siglo XIV, las corrientes evangélicas entraron en conflicto con la visión humanizada y paganizada de los santos. La Iglesia institucional [...], que toleraba las manifestaciones populares del culto, aceptó también algunas de las críticas que exponían los movimientos de renovación cristiana, como el erasmismo, que con base en el cristianismo primitivo cuestionaba el culto a las reliquias y la utilización mágica de los santos.
>
> Para el siglo XVI fue ya imposible sostener una actitud tan ambigua, sobre todo a partir del surgimiento del protestantismo, cuya posición respecto al culto de los santos fue radical: una sociedad sin sacramentos y sin sacerdocio donde todos los creyentes tenían la obligación de llegar al sumo grado de perfección, no necesitaba santos. La Iglesia católica reaccionó frente a la idea luterana proponiendo una mayor jerarquización dentro de la comunidad de los fieles, una preeminencia de los clérigos sobre los laicos y las religiosas y un alejamiento entre los simples mortales y los santos, seres excepcionales a los que difícilmente se podía imitar, y a los que los fieles debían resignarse a pedir favores. Al mismo tiempo se fomentó en tal forma el ritualismo y la veneración a imágenes y reliquias, que se facilitó el fortalecimiento de un cristianismo mágico lleno de prácticas externas.[21]

El proceso de santoral, que fue el proceso de institucionalidad eclesiástica suma, al grado de afirmarse en unidad con el poder público y con frecuencia sustituirlo, la condujo al mismo tiempo a dejar de ser el ser que ha sido cuando lo que viene todavía no es. ¿Qué era el ser que dejaba de ser? La fuerza iconoclasta, y se afirmaba como la institución anquilosada de poder. El protestantismo emergía como nueva expresión de la cristiandad cuando ya la cristiandad se demolía, por lo menos en esa forma, en esa expresión cultural o civilizatoria. Pero el futuro no emergió entonces ni emerge ahora, y no emerge por el límite mismo de su ejercicio de civilización, al cual condena lo mismo en Oriente que en Occidente, lo mismo en la cristiandad que en el Islam, forma otra de construirse desde «el libro» y desde el helenismo.

Dentro de esta iconoclastia que se dirime en el campo religioso, y concretamente en el campo de los cristianismos donde ha encontrado su expresión elemental en la negación de las imágenes, de los santos en tanto ídolos y de la pompa ritual, se eleva en los tiempos de ecumenismos boyantes una consideración —casi un acuerdo— entre las distintas expresiones del cristianismo —el catolicismo como parte de él— en torno a la reconsideración de la forma bíblica de iconoclastia como:

> una detracción de la natural inclinación del hombre a deificarse a sí mismo, a su sociedad, al estado o a su cultura [...] a esa constante tendencia de elevar lo fini-

[21] A. Rubial, *La santidad controvertida...*, 1999, pp. 34-35.

> to al nivel de lo infinito, de dar a lo transitorio el estado de lo permanente, y de atribuir al hombre cualidades que le induzcan a negar su finitud. En suma, este iconoclastismo se dirige contra cualquier auto-deificación latente o manifiesta y contra la «etnolatría» en cualquiera de sus formas: racial, nacional, cultural [...] en tanto [son] la reducción de una civilización particular y su religión identificándolas con las características de una raza y la idolización de su idiosincracasia; se dirige contra el más sutil y degenerado ídolo del hombre: él mismo.[22]

De esta tensión iconoclasta se tiñe una parte del quehacer literario de los siglos XIX y XX, desde Blake, Keats y Rilke a Dostoyevski, Kafka, T. S. Elliot o Saint-John Perse. Búsquedas de iconoclasma y trasfiguración; de tensión entre la historia y lo eterno, entre fe, razón y existencia; entre el alcanzar el mejor mundo posible. Estos, entre muchos otros autores, ejemplifican la insatisfacción ante sus mundos, a la vez sacralizados que invadidos por ídolos de cualquiera naturaleza, y asumen la llama de la iconoclastia como en relevo, cuando se llegó a la afirmación anquilosada de poder en la institución eclesiástica romana y a la precariedad actual de las instituciones eclesiásticas cristianas en conjunto. La semilla iconoclasta en la literatura tiende hacia la distancia definitiva de cualquier confesión y a su anhelo agónico hacia otro futuro quizás emancipado. Por lo menos así se quiso a lo largo de los siglos XIX y XX, aun cuando al final de este ha irrumpido de manera avasalladora el poder del mercado y de la industria editorial con sus cantos de sirena del éxito económico y de la fama internacional con solo reconocer el poder de las firmas y sujetarse a ellas.

Estados nacionales e iconoclastia

Existe la precariedad de las instituciones eclesiásticas precisamente para sostener la fe religiosa, la confianza o *Nostalgia de Absoluto*, como reza el título de un célebre libro, por su identificación histórica con los poderes políticos, cuestión que habría de mutar en todo el Occidente a partir de la Revolución francesa con sus secuelas de expropiación de bienes eclesiásticos, reformas de los emergentes Estados nacionales a las Iglesias locales, supresión de privilegios, fomento de las ciencias y la beneficencia, etcétera, el proceso de afirmación de los Estados nacionales y su necesidad también histórica de afirmación y definición frente a cualquier entidad local o extralocal que pudiera restarle hegemonía. A iniciativa de los Estados, se emprendieron acciones para laicizar la vida pública y sustituir los rituales y sacramentos religiosos por sacramentos y rituales civiles igualmente sacralizados. A los

[22] G. Vahanian, *Esperar sin ídolos...*, 1970, p. 29-30.

nuevos Estados no les interesaban las disputas de doctrina sino el dominio sobre los asuntos de gobierno, del mundo, cuestión de no fácil arreglo, ni pacífico. Ya en la Alemania de Lutero hubo rupturas insuperables hasta el día de hoy. En la Inglaterra de Enrique VIII se formuló una Iglesia que fue el sueño de muchas naciones de Occidente —incluso de México—, sujeta a la autoridad del Estado nacional, cuestión que genera nuevos planteamientos y los llamados «problemas de conciencia». Robert Bolt[23] reflexiona en torno a ese momento y lo hace desde la figura de Thomas Moro, hombre que privilegia la conciencia individual por encima de las sumisiones a los poderes públicos. Su obra de teatro *El hombre de dos mundos*, luego adaptada al cine bajo el título *Un hombre para la eternidad*, desarrolla diálogos argumentativos de Thomas Moro en defensa de su postura que superan las dimensiones religiosas y ponderan el cómo un hombre es capaz de mantenerse firme en sus convicciones al nivel incluso de dar la vida por ello. Precisamente la figura de Thomas Moro se erige como pionera de un iconoclastismo radical, contemporáneo, pues somete a una elaborada crítica conceptual a la sociedad de su época y no se subyuga a ella como es pretensión de los gobernantes modernos, incapaces de aceptar y soportar la mínima disidencia. La actitud de Thomas Moro enaltece los sentidos de libertad individual y de conciencia, y el carácter efímero de la vida y de «los bienes terrenales del hombre». No es otra cosa su tratado *Utopía*, obra en la que propone una organización racional de la sociedad con normas humanas que la rijan, entre las que se encuentran una enseñanza universal, libertad religiosa, la subordinación de los intereses individuales en favor del bien común que, si bien ocurren en una isla imaginaria, han impactado procesos cognitivos y de práctica social de entonces a nuestros días: un ícono también sujeto a demoliciones.

Referimos este momento de afirmación de los Estados nacionales en tanto supera el periplo anterior de un iconoclastismo aún intrarreligioso y reiteramos que no tendría importancia si no fuera porque dio paso a una forma nueva de iconoclastia, moderna la hemos nombrado, cuya característica central se halla en su ansia inagotable por el hombre, por el individuo, por la emancipación de la mente y la libertad. Aunque ello no quiere decir que se logre en esa forma. No deja, más bien, de ser frecuente el desplazamiento del vértice idolátrico posado originalmente en la divinidad y los santos hacia los poderosos del momento, sean reyes, emperadores, primeros ministros, presidentes de repúblicas o figuras de relieve menor. Sirva recordar:

> Hegel se encuentra en Jena —corre el año 1806— y trabaja febrilmente para completar su *Fenomenología del espíritu*. Napoleón avanza con sus tropas contra Prusia. En Jena se teme lo peor y, en efecto, sucede: Napoleón entra en la

[23] R. Bolt, *El hombre de dos mundos,* 1966.

> ciudad mientras Hegel está escribiendo los pasajes finales. Desde su ventana contempla a los soldados que acampan en la plaza del mercado y hacen una gran hoguera con el maderamen de los puestos de venta y con los bancos de las carnicerías […]

Esa noche completa su obra y escribe las famosas frases con las que concluye la *Fenomenología del espíritu*:

> La meta, el saber absoluto, o lo que es lo mismo, el espíritu que se conoce a sí mismo como espíritu, encuentra su camino en la memoria de los espíritus […] La historia consiste en la conservación de esta memoria […] por parte de su existencia fenoménica. Pero, por parte de su organización conceptual, es la ciencia del saber que se manifiesta. Ambos conjuntamente, que constituyen la historia conceptualizada, son la memoria y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual no sería más que un solitario sin vida; solo del cáliz de este reino de los espíritus rezuma su infinitud.

Pero esa misma noche arde Jena. Los franceses incendian la morada de las Musas y se entregan al saqueo. Hegel se mete la *Fenomenología* en el bolsillo y huye de allí. Al volver, encuentra devastada su vivienda: no queda ni una prenda de ropa ni un trozo de papel en blanco. Poco significa todo eso, sin embargo, frente al hecho de haber contemplado con los ojos a Napoleón, causante de esos males: «Vi al emperador —este alma del mundo— mientras cabalgaba inspeccionando la ciudad. ¡Qué impresión tan maravillosa es, en verdad, ver sentado en su caballo a un individuo que abarca el mundo y se enseñorea de él!».[24]

Este Hegel que ve incendiarse su ciudad y que admira en un hombre el espíritu del mundo, casi como si fuese una deidad, este incitador conceptual de la modernidad, no se atreve aún a suprimir a Dios, al Absoluto, o a eliminarlo. Permanece aún en la lógica de la iconoclastia pero ha ponderado el ser del hombre; identifica el Absoluto en el hombre de poder de su época, como en su momento cenital el mismo Napoleón hará: identificar en sí a la deidad. No es otra cosa su coronación y la de Josefina por su propia mano en la catedral de Notre Dame con el Papa Pío VIII como testigo. Este hecho significó el momento cumbre de conflicto entre la Iglesia y el Estado, un conflicto global por la supremacía en la sociedad, que coronaba la larga emancipación secularizante de los Estados nacionales en formación iniciada en la Revolución francesa, cuyas dinámicas influyeron en otros ámbitos nacionales. Desde el relegar a un segundo plano el poder del rey Luis XVI al auge de la voluntad popular, la estructura político-ideológica que con mayor

[24] R. Safranski, *Schopenhauer y los años…*, 2008, pp. 336-337.

o menor eficacia había sostenido a las sociedades correspondía al largo modelo de la cristiandad. Todavía en 1770 Luis XIV había declarado que «Todo poder del Estado viene del rey; él es el único representante de la nación y el que por propia responsabilidad dicta las leyes, las publica y las ejecuta».[25] La Iglesia, dentro de tal postulado, participaba del poder, a la par de asignarse el monopolio del poder espiritual. El proceso de reformular los «estados generales» en los preámbulos de la Revolución francesa concediéndole al tercer estado doble representación; el constituir la Asamblea Nacional —había que decidir en común y votar por cabezas y no por estados, «pues cada diputado representaba no solo a su estado, sino a toda la nación»—; el formar la Asamblea constituyente y abolir los privilegios; el dar paso a la Asamblea legislativa y la Convención, el entronizar los derechos del hombre y expedir una Constitución, fueron pasos imprescindibles en la configuración del nuevo modelo social en que se ventilaba el destino de Francia y, en general, del mundo moderno.

La Constitución emanada de la Asamblea legislativa y de la Convención enuncia con toda claridad el proceso cultural acuñado desde la Reforma y declarado ya en la Constitución de Virginia, EUA, al definir los derechos del hombre y del ciudadano:

> Considerando que el desconocimiento, el olvido y el desprecio de los derechos del hombre son la única causa del desorden público y de la corrupción de los gobiernos, la Asamblea declara solemnemente que los hombres nacen libres e iguales ante las leyes. Las diferencias sociales las crea solamente la utilidad común. Los derechos naturales e inalienables del hombre son: libertad, igualdad legal, derecho de propiedad, seguridad de la persona y derecho a resistir a la opresión […] La soberanía reside en la nación. Ninguna corporación o individuo puede ejercer un poder que no le haya venido del pueblo. La libertad asegura a cada uno el derecho de escribir, de pensar, de imprimir cuanto quiera, con las limitaciones que imponga la ley.[26]

Derivadas de la propia Constitución provienen algunas de las cuestiones que tienen por objeto a la Iglesia: medidas de expropiación de los bienes eclesiásticos;[27] reformas a la vida religiosa quedando suprimidos todos los privilegios y exenciones para las órdenes y congregaciones religiosas;

[25] Gasc-Defossés, *La Révolution franVaise,* 1923, en J. Morales, *Entre ásperos caminos llanos…,* 2005b, pp. 47 ss.

[26] Helie, *Les Constitutions de la France*, 1879, pp. 44 ss., en J. Morales, op. cit., 2005b, pp. 47 ss.

[27] «Los bienes eclesiásticos están a disposición de la nación como hipotecas para lanzar papel moneda; pero la nación asume la obligación de mirar por el culto y el clero», Helie, op. cit., p. 45.

sujeción de los religiosos a la jurisdicción de los obispos, quedando, además, acotado el número de aspirantes religiosos y de institutos religiosos;[28] supresión de votos religiosos; Constitución civil para el clero;[29] reducción de arzobispados y obispados que, además, habían de coincidir con los 83 departamentos civiles;[30] cese en la jurisdicción de los prelados extranjeros; acotación de los límites parroquiales definidos por los obispos en acuerdo con el poder civil; regulación de seminarios, supresión de cabildos, comunidades, fundaciones, colegios y entidades eclesiásticas, etcétera.[31]

Naturalmente, este proceso generó una larga y beligerante secuencia de conflictos y conciliaciones entre los actores más destacados: el Estado y sus órganos, y la Iglesia católica y sus órganos, con la peor parte para esta por los factores que concurrían en el ejercicio de su función y las concepciones que la acompañaban: su nivel de propiedades y riquezas, y la influencia que ejercía sobre la sociedad a raíz de ese poderío y del de sojuzgar a través de la conciencia. La emergencia de un nuevo modelo de nación ponía en tensión a las partes con la afirmación hegemónica de una y la exclusión o reducción de la otra. El contexto de este conflicto fue más favorable para el modelo emergente pues fungió como catalizador de las aspiraciones de las propias sociedades y de sus estructuras políticas. Gracias a la expansión napoleónica y a las muestras de sometimiento de la Iglesia pretendidas por Napoleón, países como Italia, Bélgica, Alemania o Suiza dieron pasos cada vez mayores hacia la separación de Estado e Iglesia, pero también hacia la definición de los ámbitos público y privado al reducir la religión a un asunto meramente privado y, como en Suiza, al negar a los ministros de culto toda voz en las elecciones.

Este conflicto, de secularización como se le conoce, con su despliegue de iconoclastia y de afirmaciones absolutas de los nuevos Estados, no ocurrió sin conflictos ni sangre. Doquiera se derramó sangre de creyentes reavivando el fervor martírico de la Iglesia y su feligresía. Una obra de teatro de un autor católico que rememora aquellos tiempos, si bien siglos adelante, y reflexionándose él mismo desde un cristianismo «original» y misericordioso, retrae hacia la literatura las pasiones de entonces:

[28] Que debían, igualmente, estar dedicados a la enseñanza, al fomento de las ciencias y a la beneficencia.

[29] Con ello hubo sacerdotes constitucionalistas funcionarios del Estado que recibirían su paga.

[30] Los obispos debían funcionar siempre con un colegio y su nominación dependería de elecciones por parte del pueblo con el mismo sistema de las elecciones políticas y con juramentación de la Constitución para el clero antes de su consagración.

[31] Helie, op. cit., 1879, p. 44.

> Decreto del 28 de Octubre de 1789. La Asamblea Nacional decreta que la emisión de los votos monásticos será suspendida en todos los monasterios de ambos sexos, y que el presente decreto recibirá en seguida sanción real y será enviado a todos los tribunales y a todos los monasterios.
>
> Semejante medida debe contristar a todas [...] En el secreto del corazón ofreceréis a Su Majestad [Dios] los votos que una orden cruel os impide pronunciar solemnemente. Que esta orden sea injusta no pertenece a nosotras, pobres siervas, juzgarlo, pues nuestra vocación no consiste, de ningún modo, en oponernos a la injusticia, sino simplemente en expiarla, pagando su rescate, y como nosotras no poseemos otra cosa que nuestras miserables personas, somos nosotras mismas ese rescate.[32]

En este párrafo llama la atención el juego doble de iconoclastias: la del Estado nacional sometiendo a la institución de la religión y la de la Priora del convento que establece para sus súbditas la afirmación de la conciencia, así sea a costa de la vida, como ocurre en el drama:

> Plaza de la Revolución. Las Carmelitas descienden de la carreta al pie del cadalso. En la primera fila de la compacta multitud se reconoce, cubierto con el gorro frigio, al sacerdote que murmura la absolución, hace un leve signo de la cruz y desaparece rápidamente. Inmediatamente las hermanas entonan el *Salve Regina*, luego el *Veni Creator*. Sus voces son claras y firmísimas. La multitud conmovida, se calla. Solo se ve la base del cadalso en donde las Hermanas suben una tras otra, cantando siempre, pero a medida que desaparecen el coro se reduce. Solo dos voces, luego una.[33]

Dentro de esta tradición de conflicto religioso entre Francia y la Iglesia católica se sitúa el ocurrido en México, aunque con particularidades, pero que se inscribe en la lógica de la afirmación de un Estado nacional y en la definición de ese Estado frente a cualquier entidad local o extralocal que pudiera restarle hegemonía, afirmándose como un Estado absoluto sin ninguna institución hasta el momento capaz de contrarrestar su peso. Desde la época de Calles y los otros líderes de la Revolución, la afirmación nacionalista del Estado concibió como su Absoluto al concepto de nación: las entidades federativas tendrían que gravitar en torno a ella, las estructuras regionales de poder, la institución militar, todas las instituciones inscritas en su territorio y, por supuesto, la Iglesia. El punto central de discusión no era un punto de doctrina sino de ordenamiento de la sociedad y de nacionalismo. Al Estado mexicano no le interesaba la doctrina en cuanto tal; requería

[32] G. Bernanos, *Diálogos de las Carmelitas…*, 1956, pp. 121-122.
[33] Ibíd., pp. 201-202.

de una unidad a toda prueba frente a los posibles embates de cualquier otro Estado y la Iglesia lo era, a no ser que mostrara su lealtad al mexicano constituyéndose como una Iglesia nacional sujeta a los ordenamientos de la legislación. La cuestión resultaría conflictiva para la Iglesia por su concepción de supeditación al Papa y su fe en su origen y destino sagrados.

> […] los ministros de la religión católica no concebían a la autoridad mexicana como su máxima autoridad, ni como su representante, sino que estos se encontraban precisamente en la Santa Sede. La religión que los ministros católicos predicaban, así como ellos mismos, no podían, por lo tanto, estar sujetos a los lineamientos de un régimen local y mucho menos de un régimen laico. Y esta falta de sujeción a las disposiciones locales era inaceptable para el gobierno nacionalista de Calles […] Por ello tampoco podía aceptar, en la definición de sus gobernados, que estos tuvieran una autoridad superior, no solo en materia espiritual, sino y sobre todo en materias políticas y económicas. Para el régimen, pues, «el pueblo mexicano» era mexicano antes que católico.[34]

En México, hemos visto, existió la misma pretensión de crear una Iglesia católica nacional, pero el contexto no se asemejaba al de la Francia revolucionaria. En contraparte, se derivó hacia un conflicto armado conocido como Cristiada y a una segunda Cristiada, procesos de desfanatización con sus secuelas de quemas de iglesias y santos, enfrentamientos armados, ajus-

[34] A. B. Pérez y C. M. Báez, «De la sublevación sagrada…», 1994. Aún así, el suceso tampoco importó ninguna iniciativa original. Hemos visto cómo en el caso de Francia se emitió una Constitución para el clero, civil como se la llamó, y se determinó que todos los obispos y curas que no jurasen la Constitución civil del clero perderían sus pagas; que los obispos fueran nuevamente elegidos y que, si el consagrante se negaba, pudieran elegir otro consagrante, o la autoridad civil determinaría quién habría de ser el obispo que los consagrase y confirmase (Helie, op. cit.). Más allá de la efervescencia popular que provocó esta Constitución civil del clero francés, de los levantamientos de católicos y las grandes matanzas como la de Nimes el 14 de junio de 1790, o de los motines en Montalbán, en Perpignan, en Toulouse y de las pesquisas y vejámenes en contra de los revoltosos, más allá de esos sucesos, algunos obispos y muchos sacerdotes juraron la Constitución y la juraron por convicción. Estos obispos habrían de consagrar a otros nuevos y le concederían al Estado el derecho de designar a los ministros. La división de la Iglesia en Francia fue resuelta en el Concordato napoleónico con gran presión del emperador y concesiones del Papa, quien hubo de reconocer a los nuevos obispos y cesar de sus diócesis a los no juramentados: un desgarramiento interior de largo tiempo. A la par de conflictos y acuerdos entre el Papa y el Estado francés, avanzó el protestantismo, que ni de lejos sufrió los embates de la institución romana. El caso más exitoso de una Iglesia nacional es, con todo, el alcanzado en Inglaterra con la formación de la Iglesia anglicana (Véase J. Morales, op. cit., 2005b, pp. 47 ss.).

ticiamientos y venganzas, y también de composiciones líricas y épicas que progresivamente se inscriben en la historia de la literatura mexicana.[35]

En similar perspectiva napoleónica, ejemplos los hay doquier. En la Barcelona decimonónica, por ejemplo, topamos con la llamada Semana Trágica,

> […] recordada por los partidarios de la izquierda como la Semana Gloriosa, la Semana Roja, la Semana Viril [comenzada] puntualmente a las cuatro de la mañana [del 26 de julio de 1907, en la cual] se impartieron órdenes de iniciar la quema de conventos y la destrucción de propiedades eclesiásticas […] El primero en arder fue el Colegio Real de San Antón, que pertenecía a los padres pieristas, y con él la joya del primer románico de San Pau del Camp. Cerca de la casa del Pueblo dos conventos más caerían […] antes del anochecer. Por todo el Ensanche y el barrio de la Ribera se quemaron capillas románicas e iglesias, se prendió fuego a escuelas religiosas y se dirigieron ataques contra los conventos […] En una noche se habían destruido en el centro de la ciudad los interiores de veintitrés iglesias y conventos.[36]

Reflexiones finales

Comencé la reflexión de este trabajo con la ilusión de Eróstrato, el nominado «loco de Éfeso», por pensarse hacia el futuro, el no ser del presente, que habría de conducirlo a la quema memorable del templo de Diana. El no ser del presente ha llenado los pensamientos utópicos y las luchas no menos utópicas de la humanidad con secuelas frecuentemente trágicas de demolición, sacrificio y derrota. Con frecuencia al no presente se le sueña con fugas hacia el futuro o con vueltas a la era hacia atrás, paraísos perdidos, como meditaba Elías Canetti. El mundo actual es en sí mismo una era hacia atrás.

Existe un iconoclastismo moderno cuya expresión central es antidivina: el no al Absoluto, a la divinidad, como en otro tiempo preconizara Nietzche, natural, sin embargo, si desde sus orígenes el cristianismo predicó a un dios que fue crucificado y muerto. Su muerte definitiva resultaba lógica dentro del pensamiento lógico. De allí la perspectiva de lo no divino que, andando el tiempo, advino a lo antidivino, a la noción de que «la ciencia nos libera

[35] Como ejemplos de expresiones líricas, véase: A. O. de Bonfil, *Literatura cristera*, 1970; entre los ejercicios épicos, véase por ejemplo: J. G. Anda, *Los cristeros*, 1937; E. Chao, *De los Altos*, 1991; J. Gram, *Héctor*, 1956; A. Estrada, *Rescoldo*, 1961; J. Meyer y Juan José Doñán, *Antología del cuento cristero*, 1993; L. Rivero del Val, *Entre las patas de los* caballos, 1989; para el caso de Chiapas y el proceso de desfanatización: Graham Greene, *Caminos sin ley*, 1996, y *El poder y la gloria,* 1972.

[36] G. van Hensbergen, *Antoni Gaudí,* 2001, pp. 245-248.

de muchas maneras […] del terror corporal que siente el salvaje. Pero lo reemplaza, en las mentes de muchos, con un terror moral que es mucho más agobiante»[37] y que habríamos de superar. Pascal Quignard, en su *Retórica especulativa*, recuerda: «El primer Renacimiento propuso en 1444 un argumento *a posteriori* de la inexistencia de Dios: Si todo ente supone el ser, Dios también lo supone. Esta suposición anula a la vez su anterioridad en el orden de los entes y su supremacía sobre ellos. Razón por la cual la humanidad ha consumido muchas más divinidades que lenguas ha conocido, a pesar de ser numerosas».[38]

Afirma esto *a posteriori* porque, reflexiona, la lengua que se plantea ese problema no es anterior a la entidad que quiere abordar. Sea así o no, el hombre es ser de palabras: se explica y explica sus mundos con palabras, así crea. Ya Dostoyevski, o su personaje Iván Karamazov, un ánima del siglo como diría Hegel, se cuestionaría la utilidad o inutilidad de Dios o su existencia, tan solo considerar el sufrimiento de los niños o una lectura más clara, actual, en torno al significado de las tentaciones a Jesús, según la mirada de «El gran Inquisidor», al seno de la novela *Los hermanos Karamazov*. Con verdadera lógica dice Iván Karamazov: «cuando los dioses pierden su carácter nato, mueren».[39] También los hombres, cuando pierden su carácter nato, mueren, podemos parafrasear. No importa. El iconoclastismo radical es el de Nietzche con su afirmación de la muerte de Dios y el surgimiento de las apuestas contemporáneas en torno a la grandeza y centralidad humanas. O como escribiera Juliana de Norwich:

> ¡Vean! Soy Dios. ¡Vean! Estoy en todo ¡Vean!
> Nunca aparto mis manos de mis obras y nunca lo haré.
> ¡Vean! Guío todo hacia el propósito que le he destinado.[40]

Pero los cristianos perdurables sufren y se afincan en la tradición bíblica de iconoclastia, según anotamos atrás, desde la formulación de Gabriel Vahanian. En el mismo tono suyo, T. S. Eliot lo sufrirá de esta manera:

> Los hombres han dejado a Dios no por otros dioses, dicen, sino
> por ningún dios; y eso no había ocurrido nunca,
> Que los hombres negasen a los dioses al tiempo que los adorasen,
> haciendo profesión primeramente de la Razón,
> Y luego del Dinero, y de lo que llama Vida, o Raza, o Dialéctica.

[37] C. Raymo, *Escépticos y creyentes,* 2002, 56-57.
[38] P. Quignard, *Retórica especulativa,* 2006, pp. 78-79.
[39] F. Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov,* 1960, p. 489.
[40] Citado por C. Raymo, op. cit., p. 21.

La Iglesia renegada, la torre demolida, las campanas en el suelo,
¿qué podemos hacer
Sino quedarnos de pie con las manos vacías y las palmas hacia arriba
En una era que marcha progresivamente hacia atrás?[41]

Autores preocupados por la prevalencia de algún tipo de humanismo, por las letras como expresión diáfana de la convivencia humana, reflexionan en torno precisamente a la *Nostalgia de Absoluto*[42] y a algunas de las sustituciones, siempre idolátricas, siempre figuradas o imaginarias, de grupos humanos hacia expresiones míticas de la época: revolución, sicoanálisis, estructuralismo, *new age*… Querrían, en el fondo, actitudes acaso de racionalidad, acaso críticas, aun cuando todo resulte provisional. Anhelan, sin embargo, un sueño. Como aquel que, en un cuaderno de apuntes sobre Fichte, Arthur Schopenhauer formulara en 1812 como punto de partida de su preludio epistemológico:

> El verdadero criticismo debe delimitar la conciencia mejor de la conciencia empírica, igual que se separa el oro de la mena. Debe implantarla en toda su pureza, sin mezcla de sensibilidad o entendimiento. Establecerá todo aquello mediante lo cual se manifiesta a la conciencia, reduciéndolo a una unidad. Y a partir de ahí, también lo empírico quedará nítidamente delimitado y habrá que clasificarlo según su diversidad: una vez hecho esto, será posible perfeccionar la obra, elaborarla con más exactitud o finura, hacerla más comprensible y fácil, pero nunca derribarla por completo. La filosofía estará ahí de una vez por todas y la historia de la filosofía habrá concluido. Si llega una larga paz entre los hombres, si avanza la cultura y el perfeccionamiento de la mecánica proporciona ocio, entonces, todas las religiones podrán ser desechadas como las andaderas de la niñez; la humanidad habrá alcanzado su mayor autoconciencia, habrá llegado la edad de oro de la filosofía y habrá cumplido el imperativo del templo de Delfos: *gnothi sauton*.[43]

[41] T. S. Eliot, *Poesía completa…,* 1990, pp. 179-180.
[42] Véase el sabroso libro de G. Steiner *Nostalgia de Absoluto,* 2001.
[43] R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes…,* 2008, pp. 206-207.

De la imagen a la piedra: destrucción y reutilización de monumentos en Chiapa de Corzo

Lynneth S. Lowe
CEM-IIFL
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Durante los primeros siglos de nuestra era (0-300 d.C.), Chiapa de Corzo fue una de las principales capitales del territorio zoque, ubicada estratégicamente sobre una meseta elevada a orillas del río Grijalva. Las investigaciones arqueológicas han demostrado que en aquella época el centro cívico ceremonial de la floreciente ciudad comprendía grandes plazas, templos y palacios adornados con monumentos esculpidos en bajorrelieve que desplegaban imágenes de los gobernantes, notaciones calendáricas y representaciones simbólicas. Sin embargo, con el paso del tiempo estas piezas —o los conceptos asociados a ellas— parecen haber perdido su valor al grado de ser destruidas y reutilizadas simplemente como material constructivo en otros basamentos aledaños. Tales monumentos no fueron una expresión aislada o puramente local, sino que formaban parte de una tradición istmeña mayor que se desarrolló en diversos sitios del sur de Mesoamérica durante ese periodo, conocido como Protoclásico, que posteriormente cayó en desuso.

Los monumentos de Chiapa de Corzo y su reutilización

A pesar de que la información disponible se encuentra aún incompleta, resulta ilustrativo considerar los datos arqueológicos conocidos sobre los mo-



Figura 1. Plano de la zona central de Chiapa de Corzo, mostrando la ubicación del Montículo 5b, donde fueron hallados los monumentos reutilizados (Fuente: G. W. Lowe, «Algunos resultados de la temporada 1961…», 1962, Fig. 1).

numentos de Chiapa con el fin de destacar los indicadores materiales de un cambio cultural en el sitio, así como su probable relación con el abandono de las tradiciones escultóricas en el ámbito regional. Las características específicas de la destrucción y reutilización de las piezas destacan todavía más al establecer comparaciones, notándose evidentes diferencias con otros ejemplos reportados para el área maya, como sería el caso de Toniná, donde la destrucción violenta de las imágenes parece haber correspondido a eventos bélicos o cambios dinásticos abruptos.

Sin duda, el conjunto de monumentos esculpidos de Chiapa de Corzo representa una de las expresiones de mayor interés correspondiente a la época Protoclásica a pesar de su estado fragmentario. Con excepción de la Estela 1, de difícil interpretación, que se encontró caída en las cercanías del Montículo 6, todos los demás fragmentos fueron hallados fuera de su contexto original al explorar un pequeño montículo ubicado en el extremo este de la plaza principal.[1] Aunque no sabemos cual era la función exacta de este basamento —Montículo 5b—, su ubicación en el interior de la zona cívico ceremonial de la ciudad implica una posible asociación con las actividades que allí se desarrollaban, tanto en el gran palacio —Estructura 5—, como en la zona de templos o edificios relacionados con el culto ubicados sobre la gran Estructura 1 (Figura 1).

[1] G. W. Lowe, «Informe de las excavaciones…», 1962, y T. A. Lee, «The artifacts of Chiapa de Corzo…», 1969.

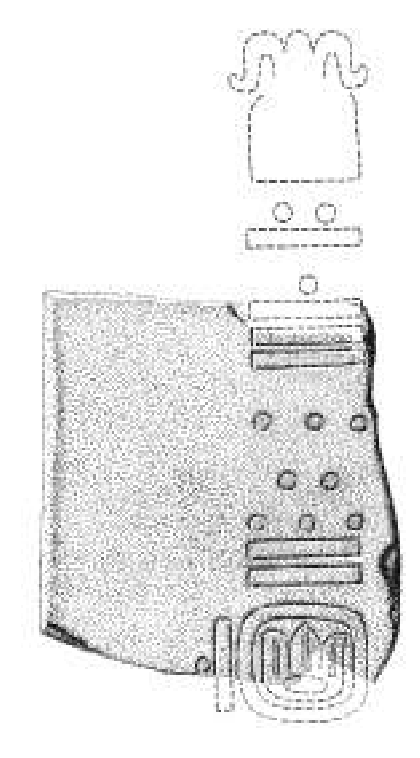


Figura 2. Dibujo reconstructivo de la Estela 2 de Chiapa de Corzo, Chiapas (Fuente: Archivo de la Fundación Arqueológica Nuevo Mundo).

El Montículo 5b presentaba una larga secuencia constructiva que se inició en el Preclásico Tardío —Fase Francesa— con el cimiento de una choza rodeada por un muro. Siglos después, durante el Clásico Medio o Fase Laguna (hacia 500 d.C.), la plataforma fue reconstruida, para lo cual se utilizaron los fragmentos de varias lápidas esculpidas. Ya en ese momento la ocupación del sitio se encontraba en franco declive y es probable que sus habitantes aprovecharan como materiales constructivos los elementos que tuviesen más a la mano sin importarles los motivos tallados en las piedras. De los fragmentos recuperados en esta plataforma ha podido identificarse la presencia de por lo menos seis monumentos esculpidos; aunque han sido denominados como «estelas», en su mayoría corresponden a delgadas lápidas de piedra con motivos en bajorrelieve que parecen haber estado integradas a la arquitectura, empotradas en algún muro o formando parte de un edificio público.

El más famoso de estos fragmentos es el conocido como Estela 2 y debe su importancia al hecho de contener parte de un registro calendárico en el sistema posicional de puntos y barras conocido como Serie Inicial, que es considerado como el más temprano hallado hasta la fecha en el sur de Mesoamérica (Figura 2). La parte superior está fragmentada, pero la fecha ha sido

reconstruida a partir de comparaciones estilísticas con otras piezas, como 7.16.3.2.13 6 B'en (16 Xul) en el sistema maya que corresponde al año 36 a.C.[2]

La Estela 3 corresponde a la esquina superior de un monumento cuadrangular de piedra caliza y en ella se aprecian solamente algunos registros horizontales grabados con diseños que podrían representar una banda celeste. En su parte inferior se distingue una serie de volutas u olas que se repiten. La Estela 4, por su parte, es una sección angosta de la parte superior de otra pieza cuadrangular y aquí aparecen de nuevo los registros horizontales de diseños geométricos con una franja de volutas similar a la anterior.

El monumento más completo es la Estela 5, de forma rectangular, tallada en bajorrelieve de excelente calidad. De este se recuperaron varios fragmentos que no se unen entre sí, pero que permiten visualizar la representación (Figura 3). En los tres fragmentos mayores se distingue la figura de un personaje de pie que parece cargar un bulto o canasto a la espalda con un mecapal. De la parte superior del mecapal surge un elemento trilobulado, similar al signo del día de la Estela 2, y en la base aparece una banda de olas, como en las dos estelas anteriores. En este monumento es posible apreciar los rasgos de la cabeza y parte del tocado del personaje, y resulta bastante claro que no existió una intención de destruir o dañar la imagen representada, sino que la pieza se fragmentó y reutilizó como parte del relleno de una nueva construcción.

De la Estela 6 solo se conserva un pequeño fragmento de la sección inferior donde se nota un par de pies de perfil sobre un registro horizontal. Y por último, de la Estela 7 se conocen cuatro fragmentos de piedra caliza fina. Los diseños consisten en líneas paralelas que delimitan un registro horizontal con líneas diagonales que forman triángulos, con un círculo y un elemento escalonado al interior; tales motivos resultan comunes en la iconografía de esta época en el sur de Mesoamérica y se asocian con el ámbito terrestre del universo.[3]

Las evidencias del hallazgo de los monumentos que hemos descrito, muy fragmentarias, y careciendo de asociaciones estructurales dada su reubicación fuera de los contextos originales de uso, son los únicos datos que conocemos hasta la fecha de las imágenes que alguna vez se desplegaron en el centro de la ciudad en los albores del periodo Clásico. A pesar de ello, podemos confirmar con claridad la presencia de fechas registradas en el sistema de Cuenta Larga y de algunos personajes, ya sean míticos o históricos, representados en un contexto simbólico que destaca su lugar central en el universo, entre los planos del cielo y el inframundo, del mismo modo que aparecen en sitios contemporáneos, como Izapa o Kaminaljuyú entre otros.

[2] G. W. Lowe, «Izapa, entre los olmecas y los mayas», 1990, p. 86.
[3] J. Quirarte, «Revisiting the relationship…», 2007, p. 265.

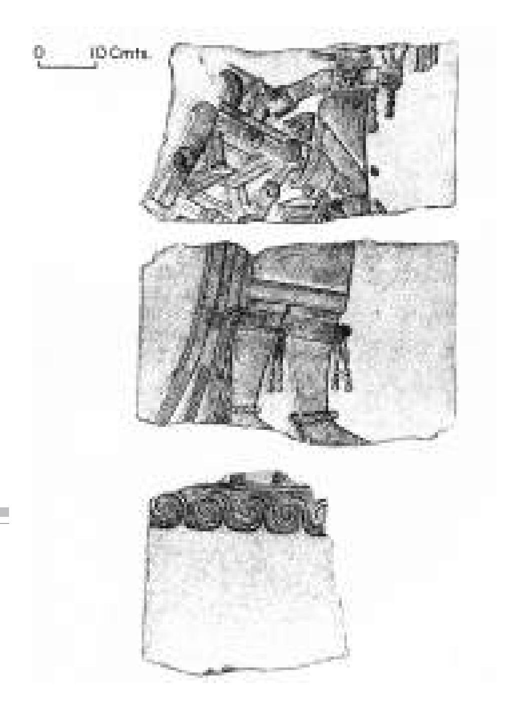


Figura 3. Dibujo de la Estela 5 de Chiapa de Corzo (Fuente: T. A. Lee, «The Artifacts of Chiapa de Corzo…», 1969, Fig. 62b).

En ese sentido, es importante considerar que el conjunto de esculturas de Chiapa de Corzo no representó una expresión cultural aislada, sino que formaba parte de una tradición regional de inscripciones que se desarrolló en el Istmo de Tehuantepec durante el Protoclásico, como se mencionó anteriormente. Esta tradición ha sido denominada también como «Epi-Olmeca» bajo el supuesto de que las culturas arqueológicas de la región descendieron de los olmecas.[4] Sin embargo, resulta más adecuado el término de «estilo istmeño» ya que se refiere al área geográfica de dispersión de los textos, sin darle otras connotaciones. Hasta el momento, la hipótesis más generalizada sobre su afiliación lingüística se ha relacionado con la familia mixe zoque.[5] El problema fundamental para su estudio reside en que el corpus conocido de este estilo es muy limitado pues se reduce a un puñado de monumentos y objetos portátiles, algunos de los cuales solo presentan notaciones calendáricas.[6] Además, en su gran mayoría no proceden de contextos primarios o son piezas de colecciones privadas.

Entre los ejemplos más conocidos se encuentran la estela de Alvarado, la estela C de Tres Zapotes, la estela de La Mojarra, la estatuilla de los Tuxtlas

[4] J. S. Justeson y T. Kaufman, «A decipherment of epi-olmec…», 1993, p. 1703.
[5] J. S. Justeson, «The Origin of Writing Systems…», 1986, p. 451.
[6] E. Velásquez, «El desciframiento de la escritura istmeña…», 2008, p. 639.

y los monumentos de Cerro de las Mesas, así como algunas máscaras de colecciones privadas, además de las piezas de Chiapa de Corzo. Actualmente, el desciframiento de estos registros continúa siendo objeto de debate en el medio académico y solamente con el incremento del corpus conocido será posible avanzar en la discusión. Asimismo, desconocemos las razones que motivaron el cese de su desarrollo en la región del Istmo, al tiempo que en el área maya se realizó una impresionante producción de monumentos esculpidos con fechas y registros dinásticos a lo largo de todo el periodo Clásico (300-900 d.C.). De cualquier forma, parece bastante probable que el abandono de la tradición escultórica istmeña a escala regional hubiese repercutido en la pérdida gradual de la importancia o el sentido de los monumentos de Chiapa de Corzo con el paso del tiempo, al grado de ser apreciados solamente como piedras para la construcción de plataformas en las últimas épocas de ocupación.

Destrucción intencional y violencia

La presencia de otro tipo de procesos culturales puede ser inferida a partir de la consideración de ciertos ejemplos evidentes de destrucción violenta e intencional de monumentos dinásticos documentados para el área maya. Así, en contraste con la situación de Chiapa de Corzo, resulta de gran interés comparar el caso del sitio maya de Toniná, donde el registro arqueológico ha preservado la huella de diversos actos violentos sobre las imágenes asociadas al poder real en asociación con el abandono de la ciudad. Las excavaciones arqueológicas de la acrópolis han permitido recuperar numerosas evidencias de tal actividad iconoclasta sobre las esculturas y los monumentos que celebran diversos eventos relacionados con la nobleza local.

A lo largo del periodo Clásico, Toniná había desarrollado una vigorosa tradición escultórica de estilo único y gran calidad que se plasmó en expresivas figuras en bulto y en bajorrelieve, así como en el modelado en estuco que decoraba las fachadas de templos y palacios. La originalidad de sus composiciones se desplegaba en las imágenes de los gobernantes colocados sobre pedestales exentos grabados con inscripciones jeroglíficas, en relieves de nobles y sacerdotes, y en múltiples representaciones de cautivos arrodillados y sojuzgados que destacaban el poderío bélico de la ciudad a gran escala. Sin embargo, hacia los inicios del siglo X d.C. la ciudad fue objeto de destrucciones y saqueos que generalmente se asocian con la irrupción del «colapso maya», los cuales afectaron a todos los sitios de las tierras bajas mayas en la zona central y tuvieron como consecuencia la desintegración organizativa regional y el abandono de las ciudades.



Figura 4. Lámina que ilustra algunos de los monumentos decapitados de Toniná, Chiapas, realizada por Luciano Castañeda en 1809 (Fuente: G. Dupaix, *Atlas de las antigüedades mexicanas*…, 1978, p. 327).

Ya desde la visita del capitán Guillermo Dupaix, uno de los primeros exploradores que visitó las ruinas de la antigua ciudad en 1809, llamó fuertemente su atención la situación peculiar que presentaban las esculturas mutiladas en la plaza principal (Figura 4). Según registró en su informe:

> […] hallamos esparcidas en la superficie de un prado varias figuras de bulto o de cuerpo entero y de piedra. Todas degolladas y tiradas en el suelo […] Después de haber contemplado buen rato, y dibujado estos desgraciados simulacros, desterrados de sus hogares y guillotinados, dejando a sus templos profanos vacíos, me separé de ellos para investigar sus ruinas, las cuales permanecen «a un tiro de bala de cañón».[7]

[7] G. Dupaix, *Atlas de las antigüedades mexicanas…*, 1999, pp. 47-48.



Figura 5. Monumento mutilado de Toniná que representa a un gobernante (Fuente: Fotografía de Roberto Romero).

Con el avance de las exploraciones modernas en Toniná, en fechas más recientes ha sido posible confirmar este hecho. Sin excepción, todas las esculturas que se encontraban expuestas en las terrazas superiores de la acrópolis fueron mutiladas y arrojadas a los niveles inferiores, sin distinguir entre gobernantes y cautivos, destruidos intencionalmente sus rostros en mayor o menor grado, golpeadas o quebradas las cabezas.

Los investigadores iniciales del sitio, Pierre Becquelin y Claude Baudez,[8] a cargo del proyecto de la Misión Francesa, consideraban que Toniná podría haber sido atacada violentamente por un grupo enemigo, como lo indicaría la mutilación sistemática de las esculturas, incluyendo la decapitación de todas las estatuas y el amartillado de los bajorrelieves en fechas anteriores al decaimiento de los edificios.

La última fecha de Cuenta Larga del área maya, correspondiente al año 909 d.C., fue registrada precisamente en Toniná en el Monumento 101 y resulta difícil establecer con certeza lo que sucedió después de esta fecha. Las

[8] P. Becquelin y C. F. Baudez, «Toniná, une cité maya…», 1975, p. 22.

excavaciones indican una interrupción estratigráfica que separa los niveles clásicos de la reocupación que se dio en el Posclásico temprano. Asimismo, es clara la presencia de varias esculturas, destruidas a propósito, sobre los últimos pisos de estuco clásicos de la acrópolis; por ejemplo, el Monumento 102 fue decapitado, sacado de su pedestal y arrojado al pie del templo D5-2, el Mon. 106 al pie del templo E5-5, y el Mon. 108 tirado sobre la quinta terraza.[9] Así lo indican también la veintena de fragmentos de cuerpos, cabezas y bases encontrados al limpiar la cuarta plataforma y el desplante de la escalinata oeste, claramente arrojados desde la parte superior como parte de tales actividades vandálicas y con huellas intencionales de violencia, especialmente sobre los rostros.[10] Después de este episodio de destrucción intencional se produjo un abandono temporal durante el cual los edificios clásicos comenzaron a deteriorase y no se hallaron vestigios arqueológicos que puedan atribuirse a los destructores.

Acerca de las hipótesis planteadas para explicar eventos similares en otros sitios de las tierras bajas mayas, como levantamientos campesinos o invasiones procedentes de la costa del Golfo, realmente no hay datos que las sustenten. Sin embargo, en opinión de Becquelin y Baudez,[11] en el contexto general del área maya una invasión resultaría más probable que una rebelión. La presencia de cerámicas de pasta fina en la cuenca del Usumacinta se atribuye a contactos más amplios con la costa del Golfo, seguidos de una invasión y del abandono de las ciudades, por ejemplo, en Altar de Sacrificios. La iconografía militarista de esa cerámica muestra un estilo «mexicano» presente en los rasgos, la indumentaria y las armas de los guerreros, como el «átlatl» o lanzadardos que Thompson relacionaba con grupos maya chontales o putunes de la costa. De acuerdo con estos autores,[12] Toniná, como muchas ciudades mayas, pudo ser víctima de una expedición militar de la costa del Golfo o del valle del río Usumacinta.

No obstante, no podemos dejar de lado la comparación con diversos eventos equiparables de destrucción de monumentos ocurridos en la época contemporánea, cuando las propias poblaciones locales se ensañan contra las representaciones de los líderes depuestos ante la caída de un régimen o el cambio de los poderes políticos prevalecientes. En tales casos, ha resultado evidente que las tensiones acumuladas durante muchos años de sojuzgamiento o represión se expresan en forma de actos populares violentos y destructivos centrados precisamente sobre las imágenes de los dirigentes previos. Al considerar tales ejemplos no podemos, entonces, dejar de lado la

[9] Ibíd., p. 1117.
[10] L. Lowe, «Informe de las excavaciones…», 1991.
[11] P. Becquelin y C. F. Baudez, op. cit.
[12] Ibíd.

hipótesis de que durante la época prehispánica tales acciones fueran llevadas a cabo también por la población local, no necesariamente como un levantamiento popular, ya que podrían haber ocurrido como reacción natural ante una caída dinástica o política abrupta.

Además, existen evidencias claras tanto en la iconografía del sitio como en los textos jeroglíficos a escala regional de la marcada situación de inestabilidad, de alianzas políticas y matrimoniales, y de conquistas bélicas que prevalecían en todas las tierras bajas centrales hacia finales del periodo Clásico, y que en Toniná específicamente adquirieron tintes aún más marcados, con énfasis en el sacrificio humano y la toma de cautivos. No sería de extrañar tampoco una reacción violenta por parte de las poblaciones vecinas del valle de Ocosingo ante la caída de la impositiva clase gobernante de la capital de la región. Al considerar tal contexto, parece resultar bastante adecuada la interpretación propuesta por Nikolai Grube[13] en el sentido de que la mutilación de los monumentos esculpidos en ese momento específico tan cercano al colapso es un testigo de los procesos de destrucción que se dirigen en contra de las dinastías gobernantes. Además de Toniná, se han registrado otros casos de mutilación intencional en Nakum, Calakmul, Piedras Negras y Tikal, que también podrían relacionarse con las rebeliones que se generalizan al final de la época Clásica (ca. 900 d.C.)

Aunque no será posible establecer en forma concreta las motivaciones específicas que dieron lugar a los eventos de destrucción violenta sobre las imágenes asociadas con la caída del poder dinástico durante la época prehispánica, por lo menos estamos en posición de identificar las evidencias materiales de tales acciones en el registro arqueológico. Asimismo, podemos destacar la presencia de procesos culturales diferentes al establecer comparaciones con los monumentos de Chiapa de Corzo, que no muestran huellas de una destrucción intencional violenta y que parecen haber perdido gradualmente su importancia o su sentido en el contexto original, siendo reutilizados por su valor como material constructivo; es decir, perdieron su valor como imágenes asociadas al poder dentro de una tradición compartida hasta representar solamente una buena «piedra» de cimiento en tiempos difíciles. Sin duda, el hallazgo de otros ejemplos comparativos nos permitirá comprender mejor los procesos de la dinámica cultural asociados con la defensa, el abandono o el rechazo de las imágenes en el ámbito de las antiguas ciudades mesoamericanas. Ello resultará posible a partir del desarrollo de más investigaciones de campo y de la aplicación de una visión crítica e interdisciplinaria. De igual manera, quedará por establecer un marco interpretativo adecuado que permita ubicar las evidencias arqueológicas directas en un contexto histórico y antropológico más general.

[13] N. Grube, «Guardar el silencio y seguir adelante…», 2009.

Pintar con plata: la imaginería del México antiguo a través de la lente de los protoarqueólogos

Adam T. Sellen
CEPHCIS
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

En el verano de 1841, el austriaco Emanuel von Friedrichsthal, recién retornado de un viaje a varios países centroamericanos y a la península de Yucatán, se encontraba de paso en un hotel de Nueva York. En ese lugar organizó una reunión con un grupo de periodistas con el fin de mostrarles la última maravilla: imágenes fotográficas de un mundo perdido. Sobre una mesa, el viajero extendió una serie de pequeños daguerrotipos de misteriosas ruinas cubiertas con vegetación y abrió otro folder con dibujos hechos a partir de la ampliación de estos; para establecer un punto de comparación, también colocó en la mesa las láminas de la recién publicada obra de Stephens y Catherwood, *Incidentes de viaje en Centro América, Chiapas y Yucatán*, de 1841. Los periodistas contemplaban una escena inédita ya que apenas habían trascurrido dos años desde que Louis Daguerre presentara al mundo el proceso para grabar imágenes sobre placas de cobre bañadas en plata. Al comparar las distintas versiones de las ruinas, el grupo reunido pudo afirmar que los dibujos de Catherwood resultaban «defectuosos, imperfectos y diferentes», y que «no permitían formarse ninguna idea de la perfección de arte con que se habían construido las estructuras». En cambio, alabaron las ricas impresiones fotográficas que presentó el austriaco que, según ellos, superaban cualquier otra cosa que hubiesen visto en calidad y excelencia.[1] No obstante, no son las fotos ni los dibujos de Friedrichsthal los que pasaron a la

[1] «Ruins in Central Amercia», *New Hampshire Sentinel*, v. XLII, n. 35, p. 1, 1 de septiembre de 1841 (véase A. Sellen y A. Taracena, «Emanuel von Friedrichsthal…», 2007, p. 62).

posteridad, sino la obra de Catherwood, ya que aquel falleció al poco tiempo de regresar a Austria y su madre vendió todas sus pertenencias.

Menciono lo anterior puesto que marca el inicio de un cambio radical en la manera de ilustrar el mundo, por medio de imágenes fotográficas, las cuales alimentarían la imaginación decimonónica que soñaba con la posibilidad de hallar, y más tarde explicar, civilizaciones perdidas americanas. En el caso de los vestigios de la antigua cultura maya, su representación en imágenes ayudó a reinventar esta civilización en el imaginario occidental: un ejército de viajeros/protoarqueólogos que a su vez eran dibujantes, pintores y fotógrafos crearon un nuevo vocabulario visual a través de la óptica de exploración.[2] Esta perspectiva estética fue cargada con supuestos inherentes a los diversos movimientos en boga durante el siglo XIX como el romanticismo, el darwinismo social o incluso el positivismo.[3] Los fotógrafos enfocaron su fascinación en el nuevo mundo, en lo «exótico» y lo culturalmente diferente, y eligieron retratar aspectos de sociedades indígenas en un estado «virgen», no influidos por cambios sociales recientes y que de alguna manera referían a un pasado mucho más remoto. En varios trabajos recientes se ha demostrado que una visión altamente romántica de esta sociedad antigua aún sigue alimentando las nociones populares tanto como las académicas.[4] Por ello, considero que será pertinente examinar tales imágenes tempranas hasta su evolución contemporánea, pues en esta trayectoria hemos construido la historia de los antiguos mayas.

Del encuentro entre Friedrichsthal y los periodistas resulta evidente que se concreta la idea de que la fotografía es la portadora fiel de la realidad —y por tanto, los dibujos hechos a partir de ella se acercan más a la perfección—. Esta noción fue captada por las famosas palabras del fotógrafo francés Auguste Salzmann, quien afirmaba que: «Las fotografías han dejado de ser relatos, son más bien hechos dotados de una brutalidad concluyente».[5] Salzmann, entrenado como pintor de paisajes, tomaba fotografías de arquitectura antigua en Palestina dado su interés por la arqueología del Medio Oriente. Para él, la cámara era una simple herramienta útil para documentar el entorno y, como muchos otros pintores convertidos a este medio durante el siglo XIX, consideraba que el registro fotográfico reproducía la realidad tal cual era, sin importar la maniobra o manipulación del sujeto por parte

[2] R. Balm, «Expeditionary Art…», 2000, p. 600.

[3] R. D. Aguirre, *Informal Empire…*, 2005, p. 113 y M. Castleberry, *The New World's Old World…*, 2003, p. 5.

[4] T. Evans, *Romancing the Maya…*, 2004 y D. Webster, «The mystique of the ancient Maya», 2006.

[5] *Les photographies ne sont plus des récits, mais bien des faits doués d'une une brutalité concluante*, Auguste Salzmann (1824-1872) (S. González, *La fotografía en la arqueología…*, 2007, p. 99).

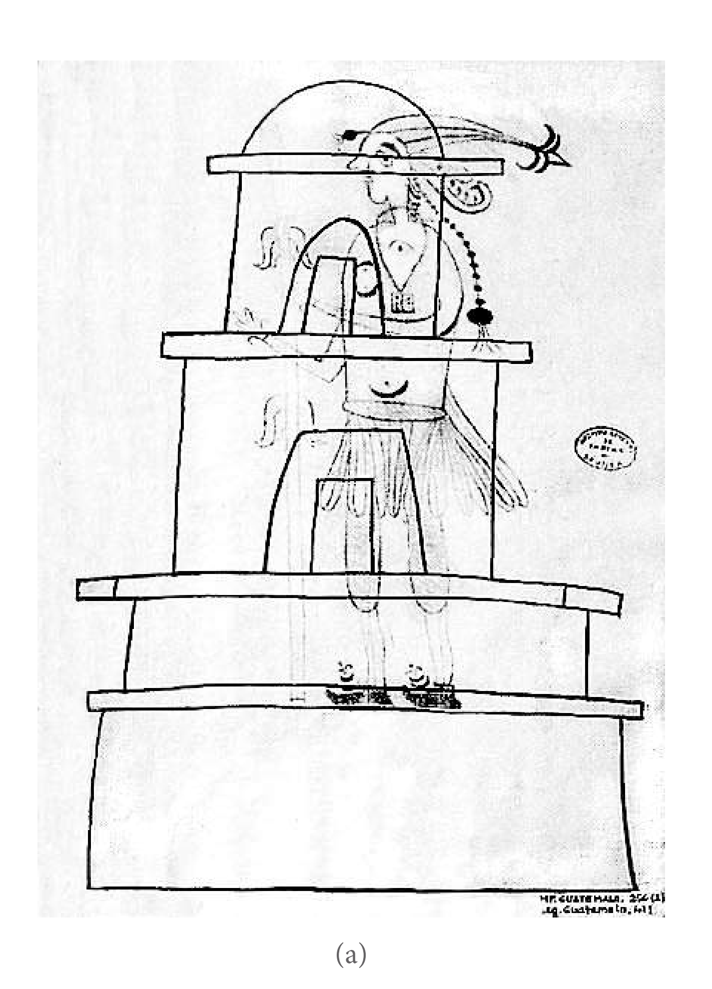
del fotógrafo; así la imagen que resultaba del proceso se presentó como una representación de la verdad.[6]

Los primeros viajeros armados con cámaras, a pesar de sus intenciones científicas, tomaron sus fotografías en el marco de una tradición pictórica formada en las artes plásticas. Esto era natural porque, como hemos afirmado, muchos de ellos eran pintores, pero incluso las personas entrenadas en las ciencias contaban con una formación en el arte de la ilustración, tradición que se remontaba siglos atrás.[7] Tal bagaje artístico nos puede ayudar a comprender las primeras imágenes fotográficas, muchas de las cuales fueron realizadas con los mismos estándares estéticos que los dibujos. Partiendo de este supuesto quisiera enmarcar el presente trabajo y examinar la relación que existió entre la fotografía y las artes pictóricas tradicionales —la pintura, el dibujo y el grabado—, en relación con su representación de los vestigios prehispánicos.

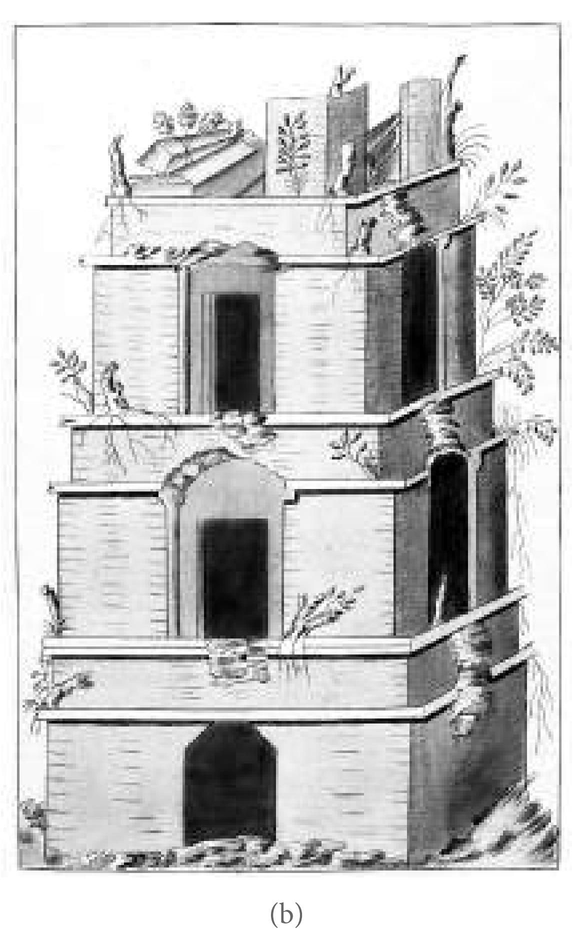
Es importante reconocer que la introducción de la imagen fotográfica ejerció un cambio en la práctica documental utilizada por los viajeros y los protoarqueólogos, pero no solamente porque incorporaron esta técnica a su arsenal de registro, sino también porque otros medios de representación, como el dibujo o el grabado, se volvieron más exactos. Consideramos, por ejemplo, varios dibujos de la torre de Palenque que fueron realizados por distintos artistas a lo largo de un siglo (Figuras 1 y 2). Se supone que los dibujantes tenían diversas habilidades y entrenamiento, pero resalta la calidad de la imagen realizada en 1897 por William Henry Holmes, jefe del *Bureau of American Ethnology* del Smithsonian Institution. La factura de este dibujo en cuanto al trazo, el apego a las reglas de la perspectiva, así como los detalles minuciosamente registrados, se debe en parte a la competencia de la imagen fotográfica que cada vez más se consideró como un documento científico.

El vínculo entre el grabado y la fotografía también era muy estrecho en el siglo XIX ya que el costo de reproducir impresiones en tonos de gris era muy elevado y las publicaciones resultaban excesivamente caras. Désiré Charnay, uno de los primeros fotógrafos extranjeros en México que se dedicaba a retratar sitios arqueológicos, produjo un buen número de imágenes fotográficas de sus exploraciones, pero no conocemos muchas de las imágenes originales sino las copias hechas en forma de grabados. En 1862 publicó cuarenta y siete imágenes fotográficas en *Cités et ruines américaines* y esperaba llegar al mismo público que Stephens y Catherwood habían captado veinte años antes, pero el alto costo de la edición lo volvió inalcanzable para la mayoría de los compradores. La solución fue copiar las imágenes a través

[6] I. Mydin, «Historical Images…», 1994, p. 249.
[7] S. González, op. cit., 2007, p. 57.



(a)

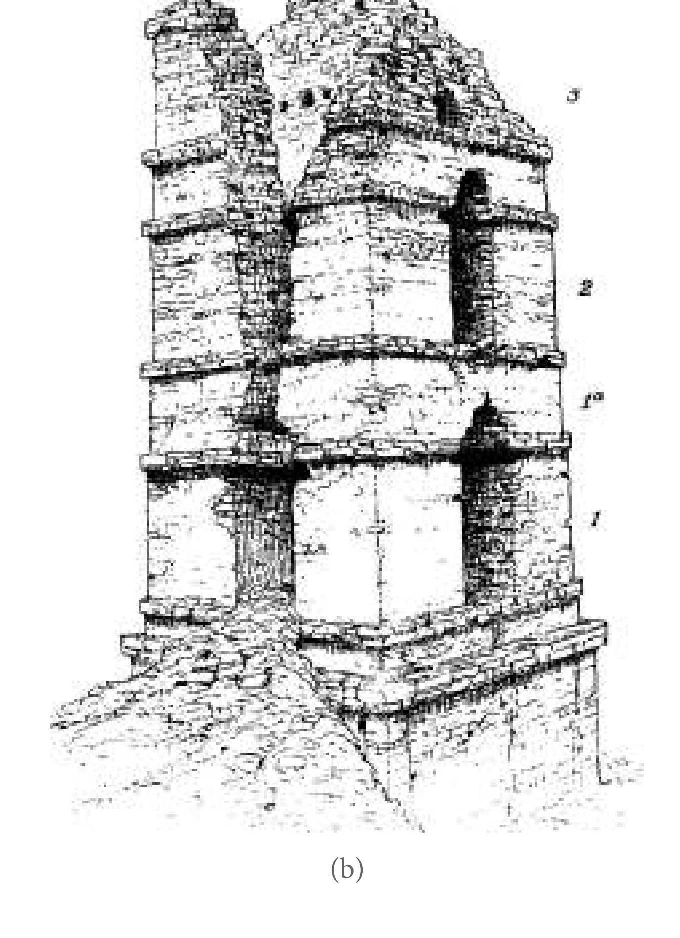


(b)

Figura 1. Representaciones de la torre de Palenque a finales del siglo XVIII: (a) Calderón, 1784; (b) Almendáriz, 1789 (Fuente: J. Alcina Franch, *Arqueólogos o anticuarios*..., pp. 87 y 97).



(a)



(b)

Figura 2. Representaciones de la torre de Palenque a través del siglo XIX: (a) Luciano Castañeda, 1834 (Fuente: G. Dupaix, *Antiquités mexicaines...*, lámina XV); (b) William Henry Holmes, 1895 (Fuente: W. H. Holmes, Archeological Studies..., fig. 53).



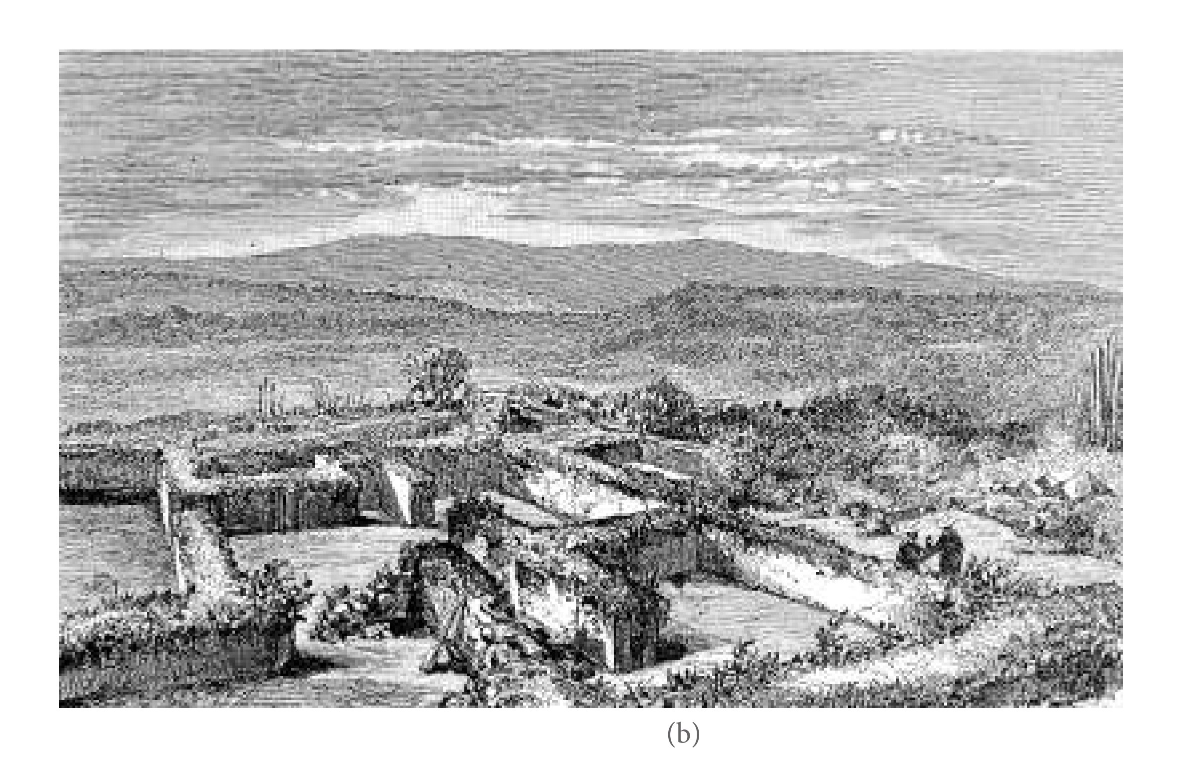
(a)

Figura 3. (a) Fotografía de Désiré Charnay tomada en Tula, Hidalgo, 1880 (Fuente: cortesía del Musée du quai Branly, Paris); [Página siguiente] (b) Grabado que resultó de ella (Fuente: D. Charnay, «Mis descubrimientos en México...», p. 299).

de un proceso llamado «fotograbado» (*photogravure*), donde un copista graba en una placa de metal la toma fotográfica y después esta se imprime en tinta negra.[8] Al comparar los originales con las copias es evidente que no son idénticas ya que en varias ocasiones se observa que los grabadores se tomaban licencias artísticas y retiraban o agregaban elementos para «mejorar» la composición (Figura 3). En efecto, este proceso de manipular los originales a través de un filtro estético recuerda la técnica de la camera lúcida, prisma elevado y fijado sobre la tabla de dibujar que permite trazar la escena proyectada sobre el papel. Este método —que en buenas manos es altamente preciso— fue empleado por viajeros/artistas anteriores a Charnay, como el mismo Catherwood,[9] quien introdujo diversos elementos a sus composiciones como exuberante vegetación, animales o personas.

Como se ha dicho, la fotografía estaba dotada de «una brutalidad concluyente», y este rasgo resultó problemático para los que querían retratar las ruinas mayas, ya que la mayoría estaba oculta en la selva, en una confusa mezcla de arquitectura derrumbada y caos vegetal. A diferencia de las imágenes que se realizaron de las ruinas en Egipto, Italia o Grecia —caídas pero relativamente ordenadas—, desde la perspectiva europea el contexto de los

[8] T. Evans, op. cit., p. 109.
[9] R. Balm, op. cit., p. 598.



(b)

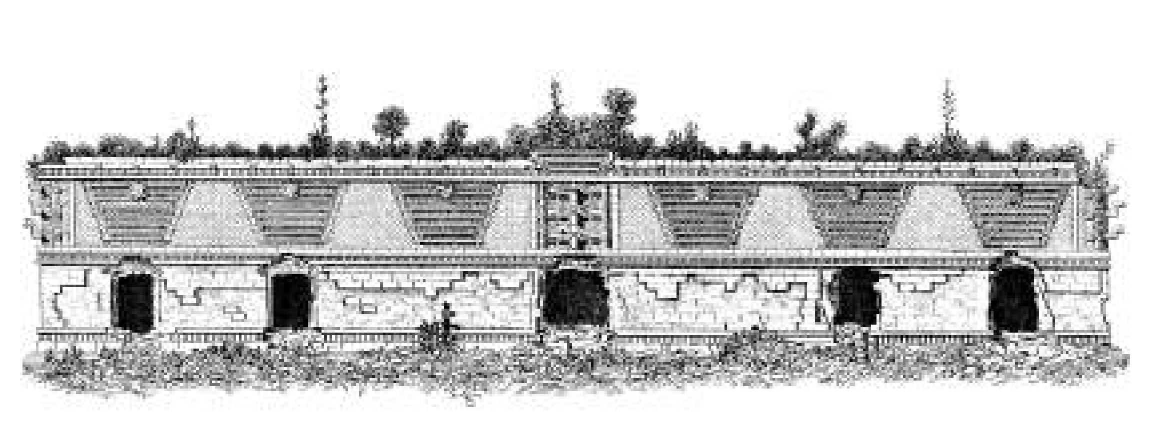
monumentos mayas fue un universo salvaje, primitivo y caótico.[10] Por tanto, despejar el denso follaje, muchas veces por medio de quemas, era parte del proceso de descubrimiento, y se puede considerar la liberación de las estructuras de la densa selva en forma análoga a exponer la imagen sobre el negativo o plasmarla en papel. En este sentido, el dibujo continuaba siendo un útil método de registro puesto que podía enfocarse sobre ciertos detalles u omitir otros, como puede notarse al comparar una fotografía de Charnay del Cuadrángulo de las Monjas en Uxmal con un dibujo de Catherwood de la misma estructura (Figura 4).

Hasta ahora hemos hablado del dibujo y el grabado en relación con la fotografía, medios que de alguna manera eran complementarios por razones técnicas. Una relación más complicada se centra en el diálogo que existió entre la pintura y la fotografía, ilustrada por el siguiente axioma: mientras los pintores eliminaban el tiempo en un intento por recrear la eternidad en sus lienzos, la tendencia de los fotógrafos era eliminar el tiempo a través de la instantaneidad. Sabemos, no obstante, que la fotografía no es una expresión neutral que produce imágenes «verdaderas» ni necesariamente fidedignas del sujeto, como se pensaba en el siglo XIX. Es más, algunos fotógrafos sentían la necesidad de afirmarse como artistas y no simplemente técnicos, de

[10] Roussin 1984, en O. Debroise, *Mexican Suite…*, 2001, p. 90.



(a)



(b)

Figura 4. [Página anterior](a) Fotografía de Désiré Charnay del Cuadrángulo de las Monjas, Uxmal, 1860 (Fuente: K. F. Davis, *Désiré Charnay: Expeditionary Photographer*, p. 60); (b) Dibujo de Frederick Catherwood de la misma estructura, 1841(Fuente: J. L. Stephens, *Incidents of Travel in Yucatan*, lámina VIII).

continuar las grandes tradiciones del arte como, por ejemplo, el romanticismo, cuando este se estaba extinguiendo en otros medios. El retrato fotográfico era el género que más se acercaba al legado pictórico romántico, como puede apreciarse en la escena de un joven, Edward Thompson, el infame arqueólogo que dragó el cenote sagrado de Chichén Itzá, acompañado por un «guía» indígena que señalaba el rumbo. Conviene destacar que la foto fue tomada en un estudio donde había un telón de fondo pintado (Figura 5). Imágenes como estas perpetuaban nociones de superioridad del hombre blanco sobre el «noble» salvaje.



Figura 5. «Edward H. Thompson y su guía nativo», ca. 1895 (Fuente: cortesía del Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University).

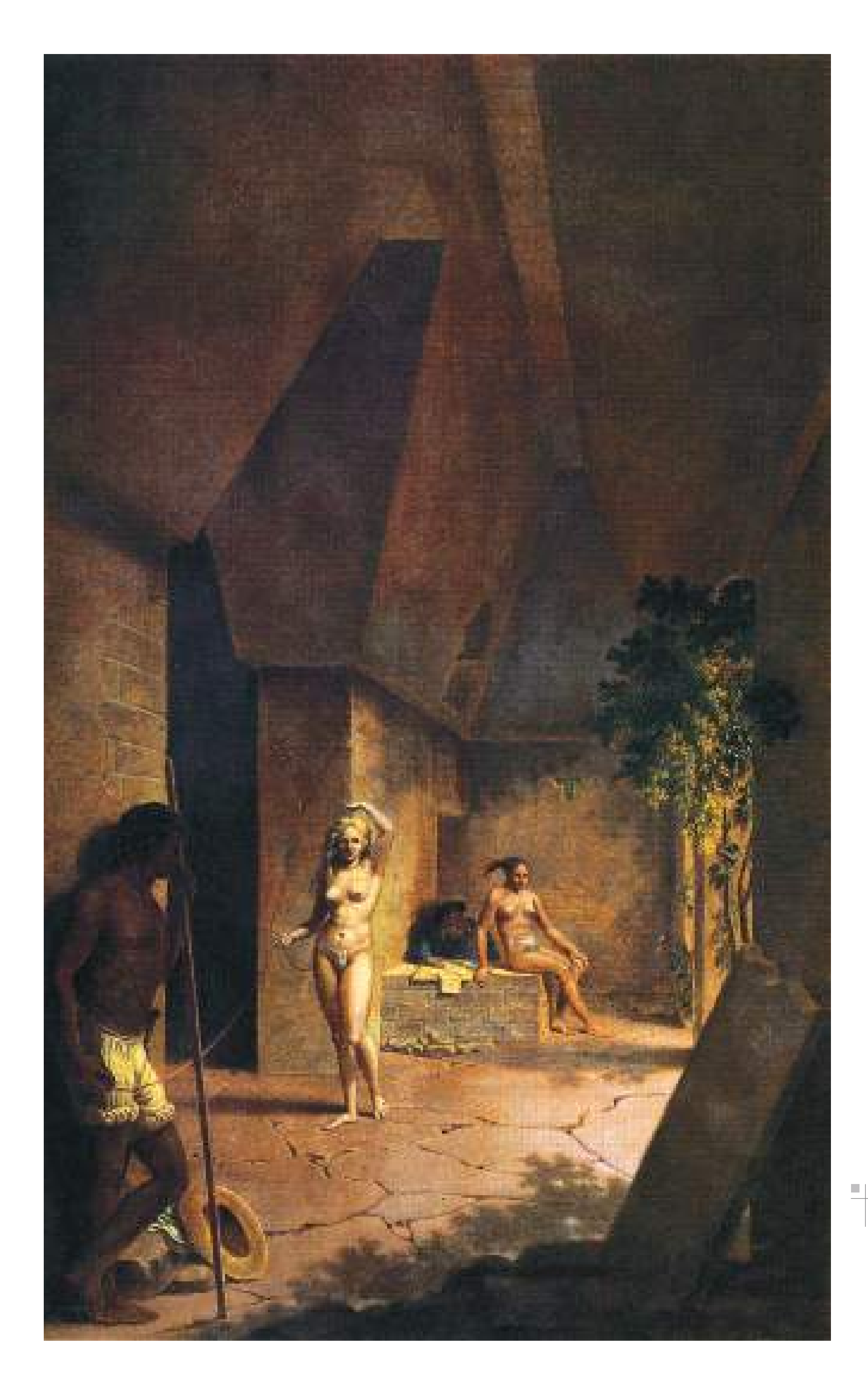


Figura 6. Pintura de Frederick Waldeck, Palenque, 1833 (Fuente: C. F. Baudez, *Jean-Frédéric Waldeck, peintre…*, 1993, lámina 28).

En la pintura, imágenes de ruinas y el tema de civilizaciones que ascienden y colapsan alimentaron la sique romántica del siglo XIX.[11] Esta visión de las ruinas mayas es encarnada por Frederick Waldeck, un explorador francés que recorrió Palenque entre los años 1832-1833. Fue un artista con mucho talento que presentaba las ruinas como lugares exóticos, misteriosos y hasta eróticos; tampoco reproducía fielmente las estructuras y esculturas ya que contaba con un estilo imbuido de tintes neoclasicistas, por lo que su obra fue criticada posteriormente por estudiosos que esperaban más rigor científico.

Apegado a una tradición pictórica clásica, Waldeck introducía temas míticos en sus cuadros, como se ve en esta lámina donde se autorretrata —sentado en la esquina dibujando— con dos damas desnudas y un hombre (Figura 6). Según Baudez,[12] la mujer de pelo rubio es Ariadna, la hija del rey Minos que se enamoró de Teseo. Ella regaló a su amante una cuerda mágica para poder salir del laberinto después de haber matado el minotauro, y en la composición se observa este hilo sostenido en las manos de ambos personajes. La presencia de la otra mujer desnuda es difícil de entender, pero se sabe que el culto a Ariadna involucraba ritos de danza y de orgías en honor a Dionisos,[13] y es posible que Waldeck quisiera hacer alusión a los aspectos eróticos del relato. Sin duda, el artista resuelve un problema delicado para sus tiempos, el de ilustrar mujeres desnudas mirando hacia el espectador. Las románticas ruinas de Palenque sirven como telón de fondo donde se desarrolla un mito griego, así, en este contexto las mujeres sensuales se convierten en sujetos históricos que son aceptables al gusto y moral europeos.

Nuestra moralidad occidental sigue influyendo en las representaciones de grupos indígenas, como ilustra esta escena utópica de un pueblo maya prehispánico presentada por la revista norteamericana *National Geographic*. En ella podemos observar varias mujeres desnudas lavando en el río, pero el artista hábilmente ha configurado la composición para que ninguna de ellas revele sus partes íntimas (Figura 7). En fin, estas pinturas que reconstruyen el pasado nos hablan tanto de la cultura del realizador como de la vida antigua que quiso retratar.

Regresamos a los palacios de Palenque, que Waldeck usó para montar su narrativa erótica, y comparamos su pintura con una toma fotográfica del mismo lugar realizada por Charnay casi cincuenta años después (Figura 8). Ahora el sitio ha sido convertido en una cocina improvisada del campamento: ya no vemos a los sujetos sino la evidencia de su ocupación. Desde los sueños carnales de Waldeck, la narrativa ha cambiado radicalmente. Por un lado se sigue hablando de las ruinas, pero el relato central tiene más que ver

[11] A. Miller, «The Soil of an Unknown America…», 1994, p. 20.
[12] C. F. Baudez, *Jean-Frédéric Waldeck, peintre…*, 1993, p. 116.
[13] A. Trckova-Flamee, «Ariadne», 2009.

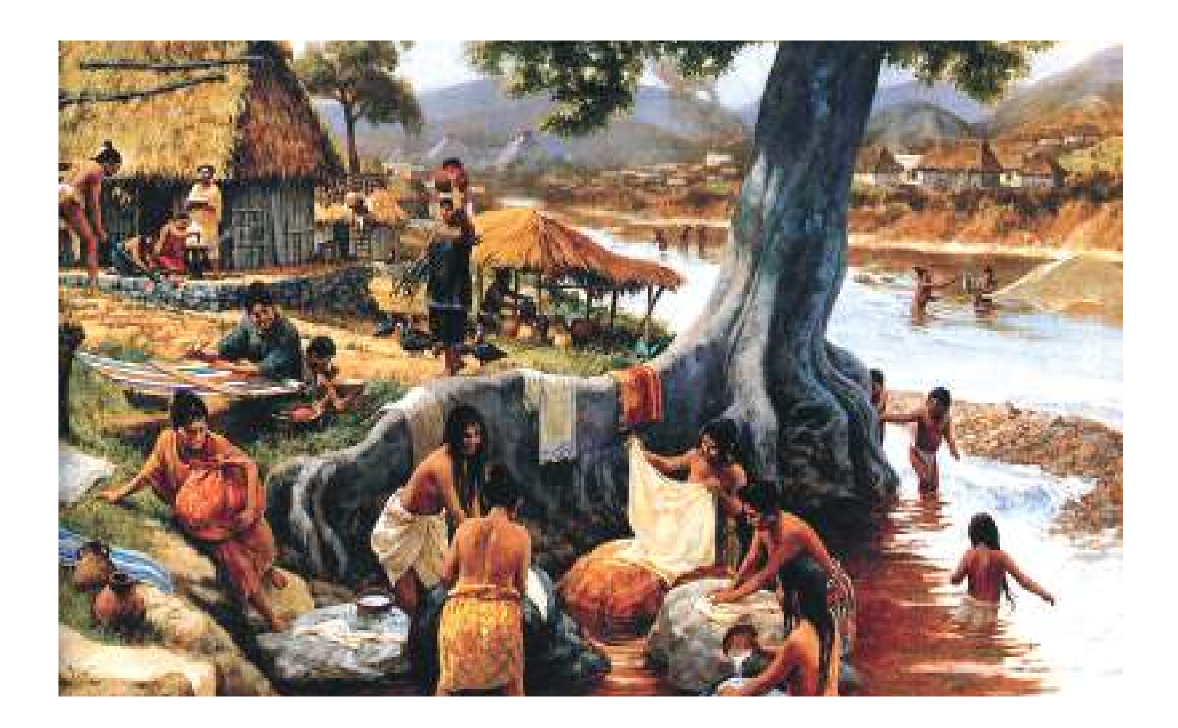


Figura 7. Escena cotidiana maya (Fuente: *National Geographic*, 1989).

con el descubrimiento de las mismas y cómo se vivía en ellas mientras se estudiaban. Este tipo de imagen, concebida como una autorreferencia del explorador y su expedición, ocurre con frecuencia en el corpus de fotografías del siglo XIX y ha ayudado a plasmar en la imaginaria del pasado prehispánico al explorador como figura heroica y romántica. Pero más relevante para esta discusión es cómo la característica instantánea de la fotografía suplanta las narrativas que existieron en la pintura por otras.

El cambio paulatino a la fotográfica como medio preferido para registrar las ruinas creó una tensión entre los viajeros que todavía no dominaban la técnica —como vimos al principio de este capítulo—. Waldeck cuestionó la fotografía como herramienta para la documentación en Arqueología, y en particular criticó las fotografías que había presentado Charnay en su obra de 1862. Waldeck reconoció que el proceso era rápido y producía resultados verosímiles, pero mantuvo que la fotografía siempre iba a ser inferior a las artes gráficas, en parte por su imposibilidad de reproducir fielmente los colores, las sombras de los interiores y detalles exteriores que permanecen en sombra, pero sobre todo por las dificultades para ilustrar una planta arquitectónica o la perspectiva de un monumento, rasgos importantes en los estudios arqueológicos. Agregó que el dibujante tiene una ventaja sobre el fotógrafo ya que él puede demorarse en los detalles y, gracias a la reflexión

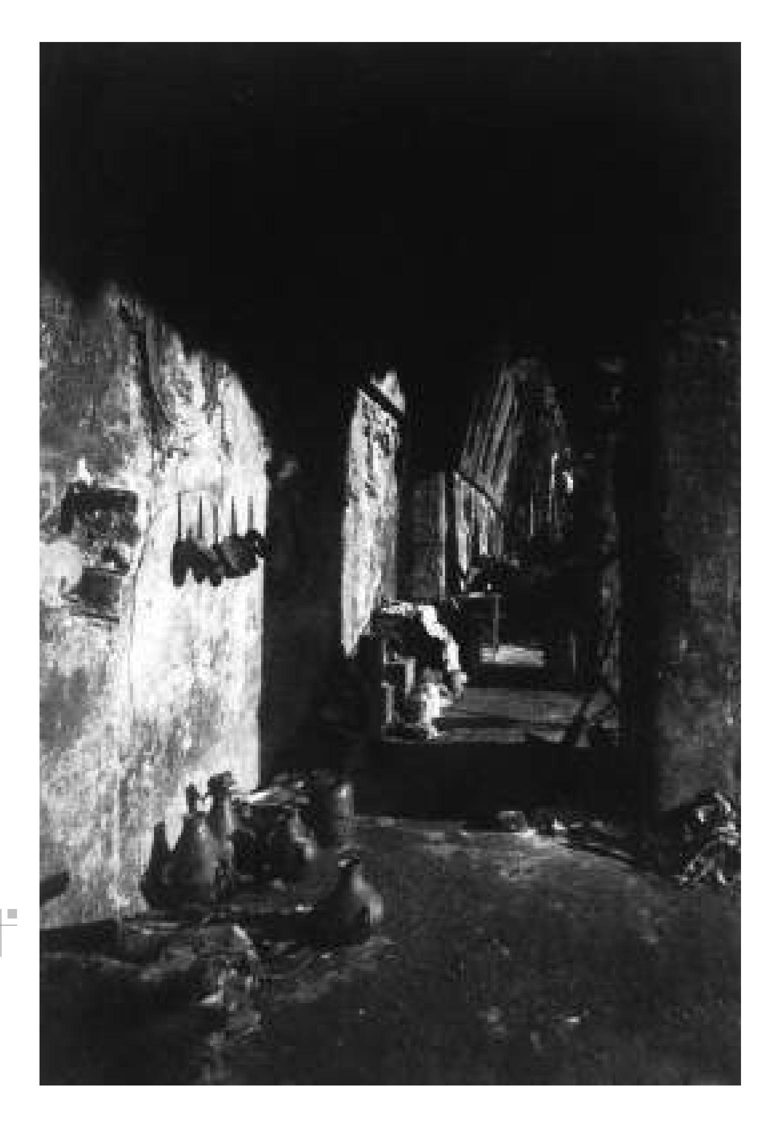
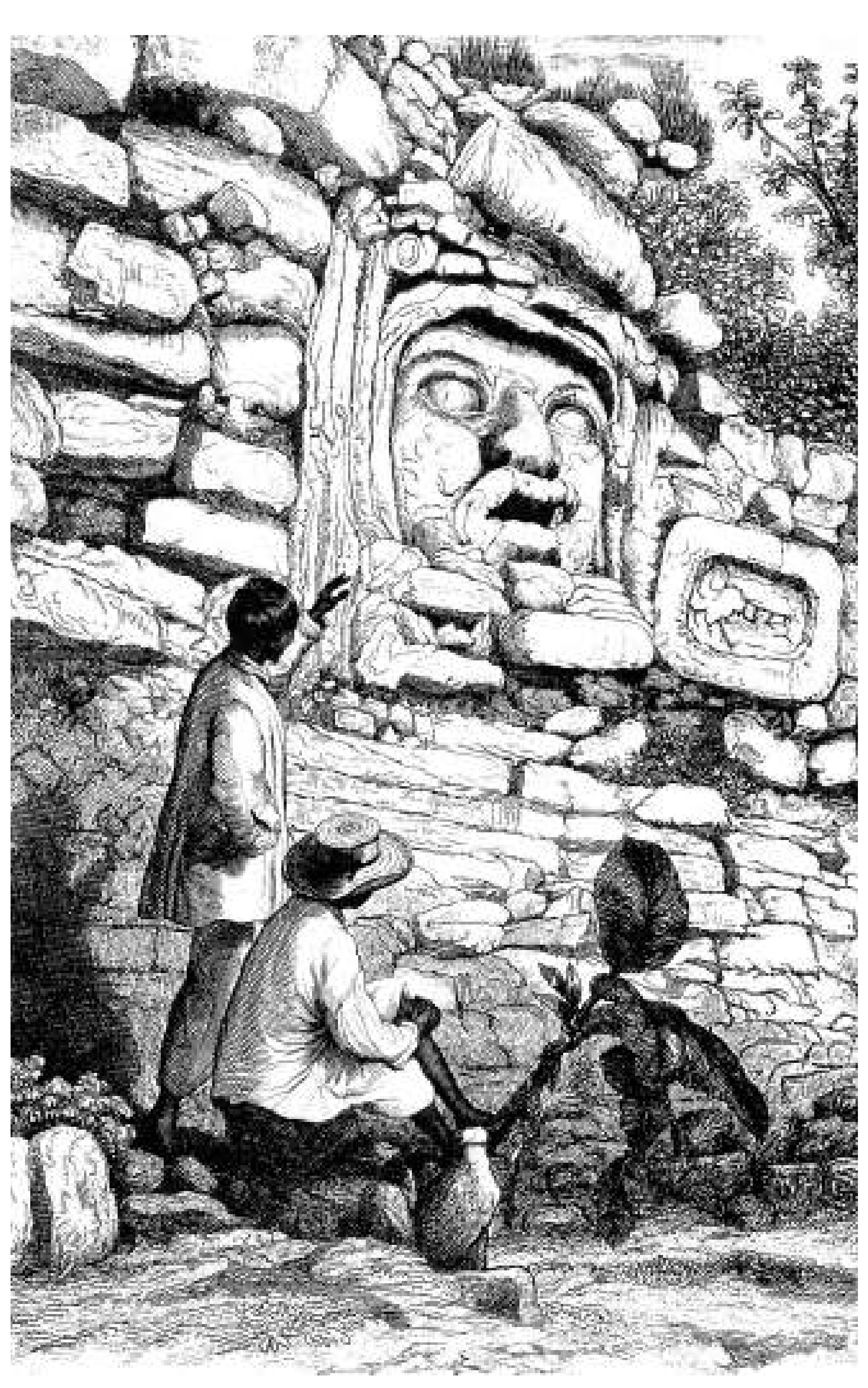


Figura 8. Fotografía de Désiré Charnay, Palenque, 1881 (Fuente: K. F. Davis, *Désiré Charnay: Expeditionary Photographer*, p. 154).

que resulta de la atención sostenida, descubrir u observar cosas nuevas.[14] Su posición se puede considerar un tanto irónica debido a que sus propias pinturas distorsionaron la realidad. Quizás lo que Waldeck realmente lamentaba era la pérdida de la narrativa en cuanto a temas clásicos —y personales— y con ello la posibilidad de recrear una eternidad.

Tejer narrativas en la ilustración de las ruinas no era meramente una técnica decorativa, sino también un importante recurso para generar emo-

[14] Traducido de Frédérick de Waldeck, «Les antiquités mexicaines et la photographie», *Le Trait d'Union*, 19 de abril, 1862, en O. Debroise, op. cit., pp. 90-91.



(a)

Figura 9. (a) Grabado de Frederick Catherwood, Izamal, Yucatán, 1843 (Fuente: J. L. Stephens, *Incidents of Travel in Yucatán*, lámina LI); [Página siguiente] (b) Fotografía de Désiré Charnay, Izamal, Yucatán, Izamal, 1860 (Fuente: D. Charnay, *Cités et ruines americaines*, 1862).



(b)

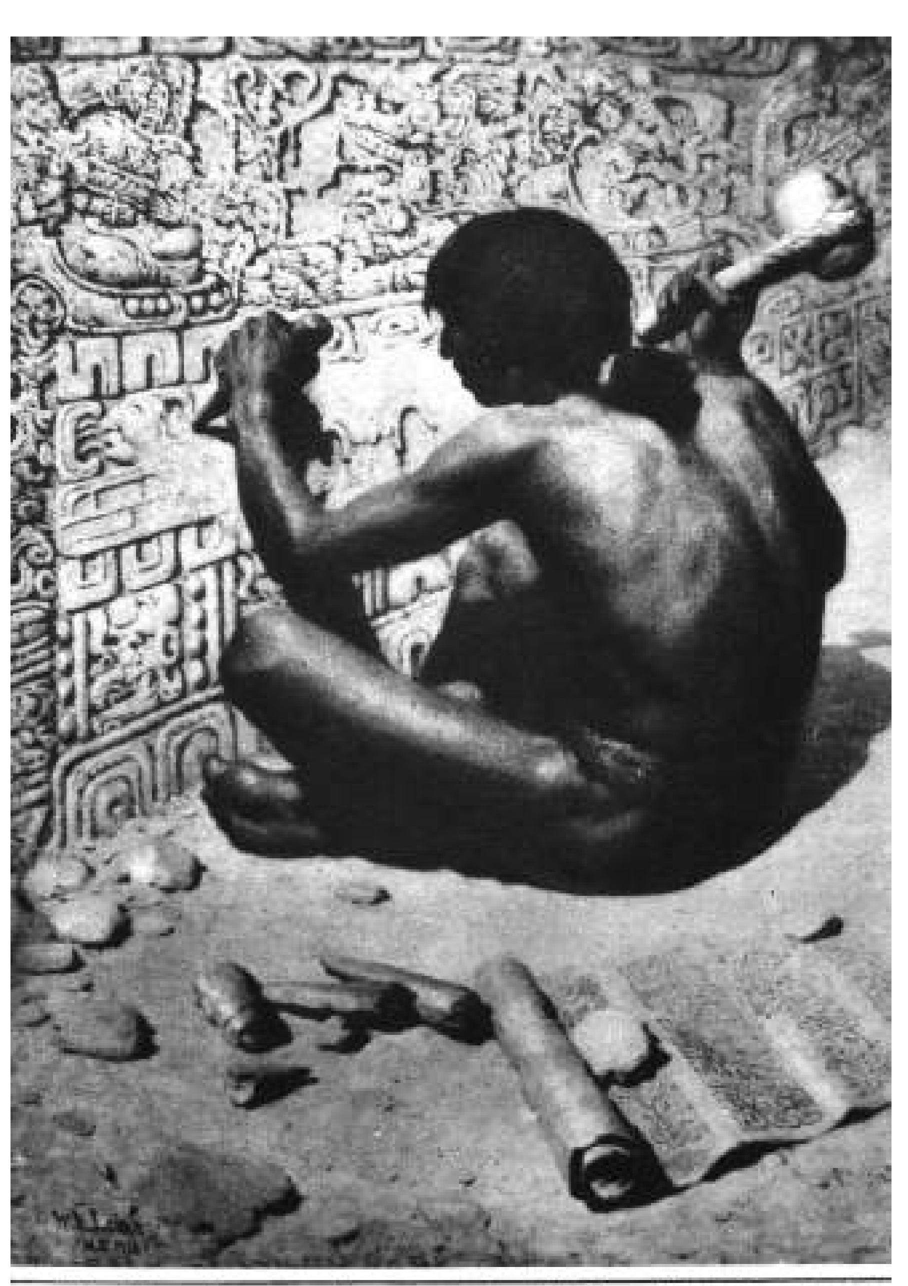
ciones como se puede apreciar en la obra de Frederick Catherwood. El texto de John Lloyd Stephens, acompañado por las láminas de Catherwood fuertemente imbuidas por tintes románticos,[15] resultó ser un *best seller* y en conjunto con el libro ambos montaron un espectáculo en la calle Broadway de Nueva York. Stephens y Catherwood eran *showmen* cuya obra estaba destinada a un amplio público. Al llegar a Uxmal en el segundo viaje intentaron producir daguerrotipos de las ruinas, lo cual no dio resultado por razones técnicas y, según Stephens, «los resultados no eran suficientemente perfectos para adecuarse con las ideas [de Catherwood]».[16] Es decir, que la fotografía no sirvió para fines publicitarios porque carece de esta narrativa dramática tan característica en su trabajo. Por ejemplo, el artista destaca el drama del descubrimiento al hallar un gran mascarón en la pirámide de Izamal (Figura 9a). En contraste, consideramos la toma fotográfica de Charnay de otro mascarón de la misma pirámide (Figura 9b). Esta imagen es menos conocida en parte porque, como hemos mencionado antes, reproducir imágenes

[15] A. Miller, op. cit., 1994, p. 22; R. Balm, op. cit., p. 597.
[16] J. L. Stephens, *Incidents of Travel in Yucatán,* 1963, v. 1, p. 100.

fotográficas era muy costoso y la primera obra de Charnay suponía una pequeña fortuna. Otra diferencia importante es que falta un indicio de escala, así la fotografía no tiene el mismo impacto que el grabado de Catherwood.

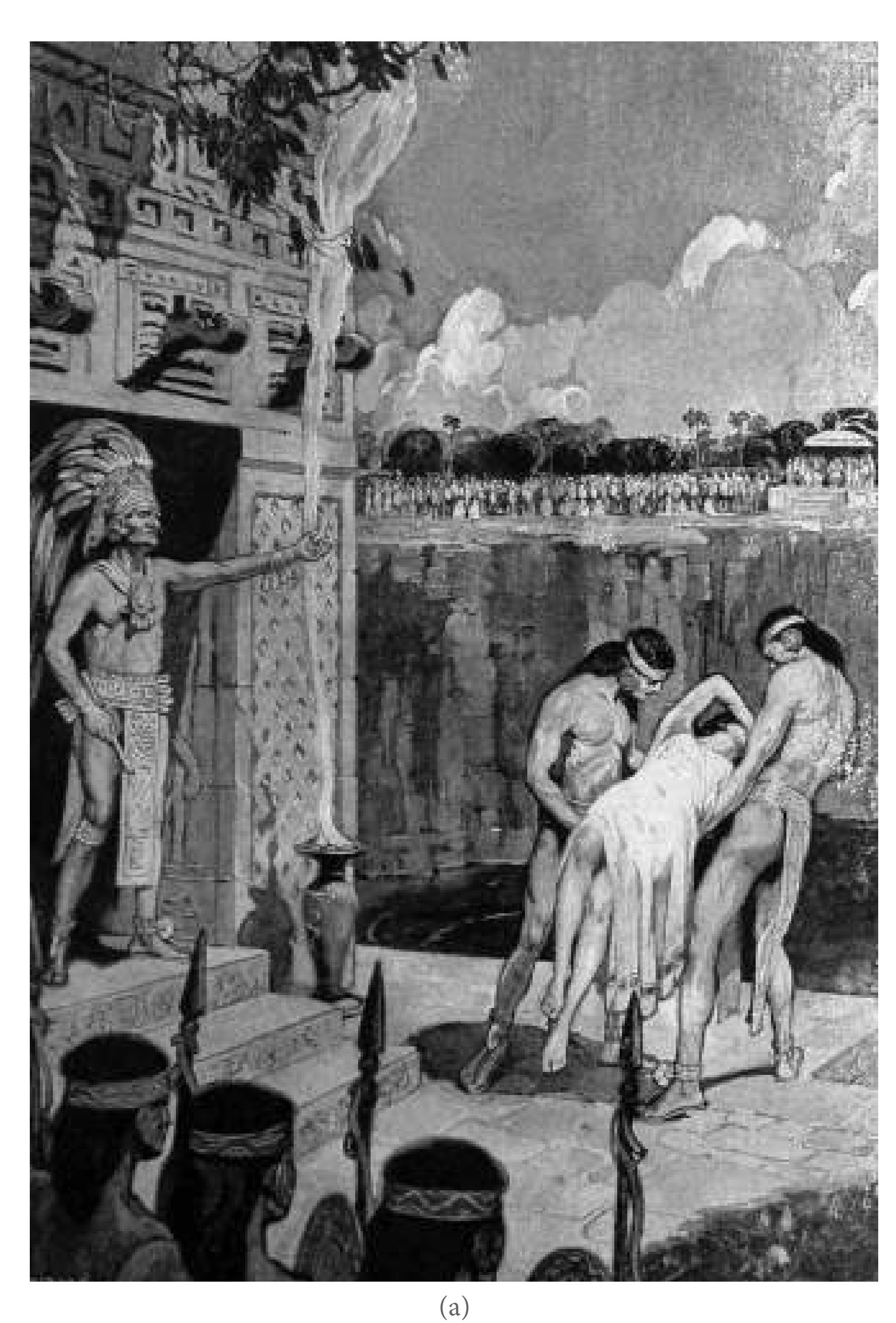
Llegó un momento a finales del siglo XIX en que las técnicas fotográficas se volvieron accesibles y cualquier persona podía tomar una foto, lo cual, en conjunto con el auge del turismo, facilitó una verdadera explosión de imágenes de las ruinas mayas que circulaban en distintos ámbitos. Es cierto que las imágenes fotográficas, cada vez de mejor calidad, podían ilustrar con mayor detalle las ruinas de los antiguos mayas, pero para la difusión de las ideas basadas en los avances de la Arqueología, la Antropología y la interpretación de las fuentes, más que un documento científico, se necesitaba una narrativa, pues como sabemos las ideas se suelen explicar por medio del relato. Por ello, a principios del siglo XX la ilustración regresó a los medios de difusión y empezaron a confeccionarse historias sobre los mayas basadas en los datos «científicos» aportados por las investigaciones. Véase esta pintura, titulada «El historiador maya», donde apreciamos —según el encabezado— un hombre que graba en relieve la historia de su pueblo con un hacha y un cincel rudimentario (Figura 10). Es poco probable que un artesano antiguo hubiera utilizado herramienta tan burda para producir un grabado tan fino, no obstante esta narrativa coincidía con una idea formada por los arqueólogos a mediados del siglo XIX, que clasificaba a las culturas según los materiales con que fabricaban sus herramientas. Las culturas mesoamericanas pertenecen a la edad de piedra porque no contaban con conocimiento de ciertos metales, como el bronce o el hierro. Al aplicar esta categoría a la cultura maya se comete un reduccionismo que resulta en imágenes incongruentes, pero por otro lado revela algo sobre el pensar antropológico de aquella época.

Otra narrativa, muy difundida hasta hoy, es la de las doncellas arrojadas al Cenote de Sacrificios en Chichén Itzá, Yucatán. La lámina que presento proviene del frontispicio de la biografía de Edward Thompson, el cónsul estadounidense que dragó el cenote a principios del siglo XX (Figura 11a). En ella se observa un ritual donde dos hombres están a punto de arrojar a una mujer desmayada al recinto. Se infiere la virginidad de la mujer por su vestido blanco y se lamenta que los mayas estén retratados como los grupos indígenas que habitan las planicies de América del Norte, así como el anacronismo de un incensario estilo *art deco*. Thompson, como otros exploradores antes que él, quiso probar lo que escribió Fray Diego de Landa, que los antiguos moradores del lugar sacrificaban personas y luego arrojaban los cuerpos al cenote junto con una rica ofrenda, ya que al dragar el lugar esperaba encontrar restos óseos y artefactos. Efectivamente, los encontró y fue vindicado —en total fueron recuperados unos cincuenta cráneos humanos



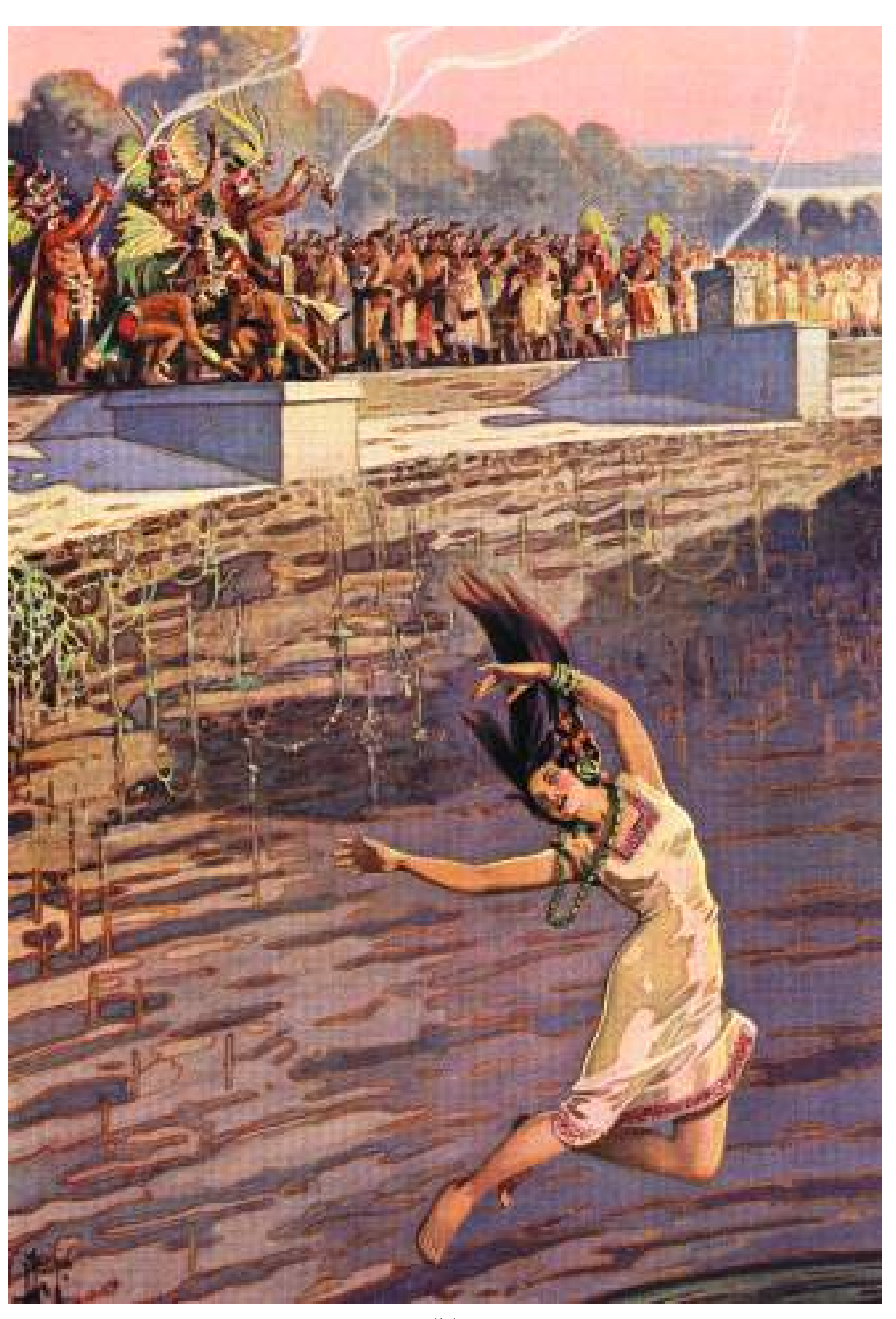
"The Maya Historian," a painting by William R. Leigh, presented by Maurice Heckscher to the Heckscher Foundation for the Children's Home at Fifth Avenue and 104th Street, where it will hang in the trustees' room. It depicts a Maya sculptor carving, with rude stone tools, the roman-nosed god, ruler of heaven, of this ancient American people of Yucatan.

Figura 10. William R. Leigh, «The Mayan Historian», 1918 (Fuente: Archivo Saville, American Museum of Natural History).



(a)

Figura 11. (a) The City of the Sacred Well, T. A. Willard, 1926; [Página siguiente] (b) Cenote de Sacrificios (Fuente: *National Geographic*, 1953).



(b)

además de huesos largos—, pero desde entonces las interpretaciones que han dominado sobre la función de este recinto extrañamente incluyen sacrificios de vírgenes, aunque no hay evidencia para apoyar tal conclusión.[17] Veremos cómo esta idea perdura. En 1953, *National Geographic* presentó una imagen semejante, pero con la doncella ya arrojada (Figura 11b), y todavía en las tiendas de Mérida uno puede encontrar postales con la siguiente imagen: de una mujer vestida de blanco preparándose para ser sacrificada. En esta última escena la narrativa es mucho más complicada y al parecer el artista inventó todo un drama para acompañar el suceso, incluyendo un novio desconsolado apoyándose debajo de un árbol y una rival viéndole de lejos (Figura 12). A fin de cuentas, las narrativas contenidas en imágenes como estas nos dicen muy poco o nada sobre la antigua cultura maya y son en realidad ficciones que hablan más de nosotros que de la antigüedad, siendo estas las que predominan y perduran en el legado histórico.

Figura 12. Ofrenda Maya, Calendario, ca. 1950 (Fuente: Tarjeta postal).



[17] E. J. Pérez de Heredia, «Chen K'u: La cerámica…», 2007.

Los primeros fotógrafos de las ruinas mayas, más que cumplir su meta de dejar un legado documental científico, crearon una visión altamente romántica de esta cultura que aún sigue en la imaginería tanto del ambiente público como del académico. Como he estado argumentando, al introducir la técnica fotográfica se logró sustituir la narrativa que había existido en la pintura, cuya referencia estaba arraigada en las diversas representaciones alegóricas del mundo occidental antiguo. En cambio la fotografía, a pesar de que tomaba su pauta de la pintura y otras artes gráficas, entabló un diálogo distinto con el sujeto basado en la instantaneidad de la técnica, con el que empezaron a destacar —con tintes heroicos— el papel de los exploradores frente a las ruinas. No obstante las exigencias de las disciplinas, que recurren al relato para expresar el conocimiento empírico, retomaron la narrativa pictórica para explicar la cultura maya más allá de sus restos antiguos. Actualmente estamos saturados de representaciones pictóricas, algunas contemporáneas y otras de siglos atrás, que encarnan la historia de nuestras ideas sobre la antigua cultura maya. Falta comprender más sobre el devenir de estas imágenes y su uso como forma de expresión popular.

Entre el deseo y el pecado: sexismo y erótica pistolera en *Frontera Violenta*

Jorge Ramón González Ponciano
PROIMMSE-IIA
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

La muerte y la experiencia erótica están presentes en diversos ámbitos de las sociedades modernas y su presencia es particularmente visible en aquellos países donde los medios de comunicación son proclives a utilizar imágenes narrativas y visuales que naturalizan el poder del patriarcado y el liderazgo moral de la blancura a nivel global y nacional. El Estado y las iglesias vigilan la sexualidad de los ciudadanos, imponiendo férreos límites entre el deseo y el pecado y entre la moralidad y la inmoralidad que rigen el desempeño personal e institucional en ámbitos públicos y privados. En nombre de la decencia y la armonía familiar se recurre al machismo y al sexismo que fetichizan el cuerpo femenino y promueven formas de socialización y entretenimiento que, en México como en otros países, son parte fundamental de la construcción de lo nacional. En cuanto a la fetichización sexista del cuerpo femenino, esta se manifiesta por ejemplo en revistas de historietas como *Frontera Violenta*, cuya masiva difusión en los principales centros urbanos de México y los Estados Unidos ameritaría una reflexión más detenida sobre la manera en que los viejos repertorios del machismo clásico contribuyen a la construcción de una erótica pistolera que sigue siendo parte de los nuevos estilos del ser masculino en América Latina, tema abordado por las contribuciones pioneras de Teresita de Barbieri, Roger Lancaster, José Limón, Matthew C. Gutman, Lynn Stephen, Federico Besserer y Mara Viveros Vigoya.[1]

[1] T. de Barbieri, «Sobre géneros, prácticas y valores…», 1990; R. Lancaster, *Life is Hard…*, 1992; J. Limón, *Dancing with the Devil…*, 1994; M. C. Gutman, *The Meanings of Macho…*, 1996; L. Stephen, *Women and Social Movements…*, 1997; M. Viveros, *De*

Las caricaturas y el capitalismo impreso en México

La caricatura y las revistas de historietas o *cómics* son parte de la historia del capitalismo impreso y de la crítica a los personajes políticos y a las instituciones del Estado mexicano desde mediados del siglo XIX y hasta el presente. Destaca en esta historia la prensa satírica que, a través de textos y cartones, ridiculizó a burgueses, administradores y capataces de talleres y fábricas y, como señala María Elena Díaz,[2] fue clave para la emergencia de un «liberalismo democrático» y para la constitución de la clase trabajadora mexicana cuya voz está presente en órganos como *La Guacamaya*, *El Diablito*, *El Chile Piquín*, *El Duende* y *El Pinche*, así como en otros pasquines y pequeños periódicos portavoces de las asociaciones mutualistas en la década de 1860-1870 y luego del proletariado industrial bajo el régimen de Porfirio Díaz (1876-1910).

Rafael Carrasco Puente, Manuel González Ramírez, Salvador Pruneda, José Guadalupe Zuno, Armando Bartra y Juan Manuel Aurrecoechea, Rafael Barajas *El Fisgón*, Agustín Sánchez González y Eduardo del Río *Rius*,[3] considerado este último como el más influyente autor de caricaturas y *cómics* con mensaje político, han estudiado la caricatura dirigida a repudiar los abusos de las élites, del clero, del Estado y de los intereses extranjeros durante distintas etapas de la historia mexicana. Sus estudios examinan la caricatura política, pero han desdeñado los enormes tirajes de las revistas de historietas de los últimos veinte años dirigidas a una audiencia mayoritariamente adulta y masculina.

Harold E. Hinds Jr. y Charles M. Tatum[4] analizaron los *cómics* de las décadas de 1960 y 1970, especialmente las revistas de super héroes (*Kalimán)*, romance (*Lágrimas y risas*), vaqueros (*El Payo*), humor y aventura (*Chanoc*), humor político (*Los supermachos* y *Los agachados*), humor familiar (*La Familia Burrón*) y aventuras de detectives (*El libro policíaco*). Sin embargo, no existen estudios sobre personajes mayores de la caricatura nacional como *Memín*, que se convirtió en fuente de controversia en 2005 cuando

---

quebradores y cumplidores…, 2002; y M. Viveros, C. Rivera y M. Rodríguez, *De mujeres, hombres y otras ficciones…,* 2006.

[2] M. E. Díaz, «The Satiric Penny Press…», 1990.

[3] R. Carrasco, *La caricatura en México,* 1953; M. González, *La caricatura política,* 1955; S. Pruneda, *La caricatura como arma política,* 1958; J. G. Zuno, *Historia de la caricatura en México,* 1961; J. M. Aurrecoechea y A. Bartra, *Puros cuentos*…, 1998; R. Barajas, *La historia de un país en caricatura,* 2000 y *El país de «El Ahuizote»,* 2005); A. Sánchez, «La historia de la historia de la caricatura», 2006; y E. del Río, *Un siglo de caricatura en México,* 1984.

[4] H. E. Hinds y C. M Tatum, *Not Just for Children…,* 1992.

el gobierno de Vicente Fox (2000-2006) emitió una estampilla postal conmemorativa del cincuentenario de la historieta, considerada racista por la comunidad afroestadounidense, y porque ya antes, el 13 de mayo de ese año, el mandatario había declarado que los mexicanos en los Estados Unidos «están haciendo trabajos que ni siquiera los negros quieren realizar». El gobierno se negó a retirar el timbre y los cartonistas mexicanos respondieron que el racista era Fox y no *Memín*, considerado parte de la cultura popular mexicana.[5] No llegó a darse un debate sobre el racismo en México, a pesar de que los medios de comunicación y muchas revistas de historietas «chatarra»[6] promuevan la blancura y la vergüenza por el mestizaje indígena y afrodescendiente, además de modelos de éxito y fracaso social apoyados en la decencia, las buenas costumbres, la fe en Dios y la defensa de lo que se supone es la honra de las mujeres y otras muchas prácticas y percepciones plenas de contradicciones y ambigüedades imposibles de captar a partir de una visión estática del mundo.

El consumo de estas revistas ha hecho que en diferentes épocas y niveles de gobierno se celebre el hecho de que, aunque sea a través de estas, la plebe tenga contacto con la palabra alfabeta. Es más, por considerar que su lectura contribuye a mejorar el sistema educativo, la administración Fox decidió otorgar subsidios a las empresas que las producen,[7] entre las que se encuentra Nueva Impresora y Editora S.A., propiedad de la familia O'Farrill que desde hace más de quince años publica, entre otras: *El Libro Policíaco*, *El Libro Pasional*, *El Libro Semanal, El Libro Vaquero,* y *Frontera Violenta,* esta última objeto de análisis en este capítulo. Estos subsidios se han mantenido durante el gobierno de Felipe Calderón (2006-2012) y favorecen a cuatro grandes grupos editoriales que hasta la fecha controlan la producción de *cómics* en México y que solo entre 1970 y 1980 vendieron entre cuarenta y sesenta millones mensuales de estas historietas.[8]

[5] M. E. Velásquez Gutiérrez, «Memín tres años después», 2008, y B. Vaughn y B. Vinson, «Memín Penguin, Changing Racial Debats…», III, 2008, ambos en *E-misférica 5.2. Race and its Others*, Hemispheric Institute of Performance and Politics, New York University, en http://hemi.nyu.edu/hemi/en/e-misferica-52/. Ver asimismo, E. Mobley, *Relations between Hispanic and African Americans…,* 2011, http://www.americansc.org.uk/Online/Ezekiel.htm [consulta: 25 de mayo de 2011]; F. Palapa, E. Montaño y M. Mateos, «Memín Pinguín "no es el icono popular del racismo en México"», *La Jornada*, 1 de julio de 2005; y s.a. «¿Y la discriminación de Estados Unidos contra el negrito de Vargas Dulché?», *La Jornada*, 1 de julio de 2005.

[6] J. P. Proal, «Subsidio federal a historietas chatarra», 2009.

[7] Ibíd., pp. 56-58.

[8] H. E. Hinds y C. M Tatum, op. cit. Hacia fines de la década de 1990, ocho de cada diez de las publicaciones periódicas más leídas en el país fueron libros y revistas de historietas (I. Gordon, «Beyond the Funnies…», 2000, p. 147). En 1998 solo Televisa y

Pese a las dimensiones del fenómeno, los estudiosos han prestado poco interés a esta manifestación de la baja cultura de los analfabetas funcionales, cuya única relación con el texto escrito se reduce a este tipo de literatura. Como contraparte, habría que agregar que aunque repudien la domesticación de las masas, los productores y consumidores de alta cultura son, por lo general, indiferentes a la manera en que el populacho adopta roles y estereotipos que lo denigran y barbarizan, al mismo tiempo que son parte de los repertorios de la blancura, el darwinismo social y el poder patriarcal. Pese a no ser objeto de reflexión académica, esta «baja cultura» o «cultura popular», difícilmente exotizable y por ello poco atractiva para los antropólogos culturalistas, es, sin embargo, estratégica para la reproducción de los repertorios que caracterizan a la «gente decente» y a la «gente corriente» y sus ideas sobre «moralidad» e «inmoralidad».

A propósito de estas ideas y repertorios, Anne Rubinstein examinó los trabajos de la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas del gobierno federal durante el período 1944-1970 e intentó conciliar el interés de empresas editoriales y ciudadanos conservadores que rechazaron el uso del *slang*, las imágenes de crímenes, sexo y desnudez, así como la creciente «inmoralidad» de la industria del *cómic*[9]. Esta disyuntiva entre «moralidad» e «inmoralidad» es parte de la mentalidad hegemónica que, por un lado, condena la desnudez femenina, las «malas palabras» y otras expresiones que se consideran faltas a la moral pública y, por el otro, justifica la entrega de recursos estatales a empresas que en sus publicaciones promueven la ley del instinto, el machismo, el culto a la venganza, los mitos de la honra y el honor, la violencia y el sexismo, entre otros factores que distorsionan la magia creativa de la libido y el mecanismo del deseo.

Las empresas aprovechan el conservadurismo de la nación antilaica que niega el placer y el cuerpo para vender fantasías sexuales encuadradas en una calculada fetichización del cuerpo femenino que consolida el poder del masculinismo macho. Venden una erótica pistolera cuyo éxito no sería tanto si la sociedad no estuviera tan firmemente aferrada al derecho de las iglesias a castigar con el infierno a quienes cedan a las tentaciones del demonio y

las familias O' Farrill y Alemán publicaron 40 títulos equivalentes al 41.2% de los 43.1 millones de ejemplares mensuales que circularon ese año, incluyendo veintiséis revistas de *cómics,* la mayoría del consorcio Disney, compradas y traducidas de Time Inc. a través de la Organización Editorial Novaro. Véase E. E. Sánchez, «Los medios de difusión masiva…», 1998, p. 39.

[9] Tal colisión entre «moralidad» e «inmoralidad» pareciera reiterarse en la decisión del propio Fondo de Cultura Económica que cambió el título en inglés del libro de A. Rubinstein, *Bad Language, Naked Ladies and Other Threats to the Nation: A Political History of Comic Books in Mexico,* 1988, por uno más conservador en español: *Del «Pepín» a «Los Agachados», Cómics y censura en el México postrevolucionario,* 2004.

el pecado. Esta perversión comercial del mecanismo del deseo consolida la doble moral que se practica en toda la sociedad y que, por ejemplo, justifica la prostitución en nombre de prevenir el adulterio y de conservar la virginidad ofrendada en el altar del matrimonio como garantía de armonía y estabilidad familiar.

Frontera Violenta

En cada historieta se observan interacciones más o menos conflictivas entre héroes y villanos, sean estos hombres, mujeres, *gringos,* mexicanos, indios o criollos, que asesinan para vengar la muerte del ser querido o lavar la honra de la familia o de la mujer agredida. Las estrategias narrativas exageran la maldad del villano o villana, invariablemente derrotados por el héroe o la heroína, quienes, tras vencer numerosas acechanzas y gozar de la lujuria y el exceso, terminan formalizando su compromiso conyugal en la iglesia católica. A diferencia de otras publicaciones similares, dos factores simbólicos caracterizan el discurso visual y narrativo de quienes hacen *Frontera Violenta*: 1) la memoria del despojo norteamericano a México, vinculada a la conquista del Oeste y a la construcción de la frontera moderna entre los dos países en la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, y 2) la erótica pistolera que privilegia los encuentros carnales entre varones mexicanos y mujeres anglosajonas.

Nación fronteriza

La historieta recrea la geografía y el paisaje etnosocial posterior a la guerra entre México y Estados Unidos de 1846 a 1848 que resultó en la pérdida de casi la mitad del territorio mexicano. Se enfatiza el racismo antimexicano de muchos de los protagonistas anglos, las pulsiones homicidas y el alcoholismo de todos los actores, pero sobre todo las escenas de alcoba protagonizadas por voluptuosas rubias y aguerridos mestizos mexicanos. Como si con esos encuentros se restañara algo de la virilidad lastimada por el despojo, guionistas y dibujantes capciosamente utilizan significados y estereotipos de gran valor para la reproducción del mítico ser nacional y del antinorteamericanismo que usualmente invisibiliza las representaciones, los prejuicios y los estereotipos que sustentan la blancura y el nacionalismo criollo.

Se caricaturiza la normalización de la frontera moderna entre ambos países y los conflictos, alianzas y negociaciones entre indios, criollos, españoles, «chinos», negros, *cowboys*, apaches, comanches, cherokees, chiri-

cahuas, *gringos* y mexicanos, entre otros personajes ubicados en misiones, explotaciones mineras, ranchos ganaderos, haciendas y plantaciones algodoneras, tabacaleras o azucareras. Tanto en el clímax narrativo como en el trascurrir y el contexto de cada relato están presentes las ideas de Frederick Jackson Turner (1861-1932) a propósito de la frontera, el carácter nacional y la convergencia conceptual entre el *Oeste* norteamericano y el *Occidente* global como expresiones del poder internacional, colonial y cristiano que históricamente ha remarcado las diferencias entre la gente bárbara y la civilizada.

Los roles de la «gente de frontera» en *Frontera Violenta* son múltiples y la crueldad, el valor, la cobardía, la infidelidad o la lascivia son transculturales y no exclusivos de clase social o población alguna. Este universalismo multiplica las posibilidades narrativas de los protagonistas que renuevan las tesis sobre la historia de la formación fraudulenta de la frontera México-Estados Unidos. La revista intenta revertir el borramiento del origen español y colonial mexicano de lo que ahora son los Estados Unidos y que precedió al despegue de esa nación como poder imperialista. Este borramiento buscó legitimar la ocupación de los territorios indígenas y mexicanos usurpados y construidos como «vacíos territoriales», pero no logró eliminar el uso de topónimos y marcadores geográficos que caracterizan a las *Spanish Borderlands* de Herbert Bolton[10] y a la cultura ranchera que, tanto en México como en Estados Unidos, se funda en aprehensiones arquetípicas sobre buenos y malos salvajes. *Cowboys* y charros reivindican el amor a la muerte y el conservadurismo autoritario que somete a indios, negros, «chinos», mujeres y niños. En el caso de *Frontera Violenta*, pese a sus ingredientes antimperialistas y antianglosajones, este nacionalismo ranchero apoya las jerarquías simbólicas que sitúan al hombre blanco en la cima de la civilización.

En la dimensión multiétnica y multinacional de frontera, los mexicanos, casi siempre vaqueros o matones, trabajan para otros mexicanos y *gringos*; hay *gringos* que trabajan para mexicanos, o mexicanos y *gringos* que laboran para otros *gringos* y mexicanos. En contra de las premisas de la historiografía nacionalista que a menudo enfrenta a anglos y mexicanos, *Frontera Violenta* incluye alianzas interraciales, trasnacionales o interétnicas donde la bondad y la maldad no son atributo exclusivo de un género, grupo social, nacional o cultural en particular. Mujeres y hombres, prominentes o menesterosos, roban y asesinan, o bien realizan actos de valentía y generosidad humana. Abundan las escenas en las que la habilidad con la pistola hace la diferencia no solo entre la vida y la muerte, sino en la adquisición de poder y prestigio que por lo general siempre se traduce en acceso a sexo y dinero. A propósito de la pistola, la cultura vaquera y ganadera y las relaciones entre anglos y

[10] H. Bolton, «The Mission as a Frontier Institution…», 1917.

mexicanos en territorios fronterizos, Américo Paredes[11] explica cómo el uso de cuchillo, tras ser un marcador de inferioridad barbárica atribuido por los anglos a los mexicanos, permitió a estos dar el paso más fácil a la pistola, de lo cual se desprende que los vaqueros fronterizos mexicanos se anticipan culturalmente al mundo de la ganadería trashumante de los *cowboys* anglos.

En *Frontera Violenta*, los criollos y mestizos mexicanos se autorretratan como blancos frente a sus paisanos indígenas y como indios frente a los apaches; y a la inversa, los apaches, comanches o cherokees consideran blancos a los mexicanos, quienes en lo violento son iguales a los anglos. De esta manera, según sea la interpelación planteada por su interlocutor blanco o indígena norteamericano, los mexicanos aparecen como indígenas y como blancos. Esta *cross cultural interaction*[12] permite concebir la frontera no como la línea que separa, divide o polariza,[13] sino como el resultado de intensos cruces, interdependencia, coexistencia, acomodamiento, faccionalismo, aculturación mutua y, en muchos casos, democracia interracial o interclasista. Ello por supuesto no implica una visión cooperativa, simétrica o de igualdad y reciprocidad mutua entre actores concurrentes. Además, aunque quisieran forzarse los marcos, esta subliteratura de frontera, como la de la revista de marras, no alcanza rango alguno en la compleja producción estética, histórica y cultural de la narrativa mexicana-norteamericana analizada por Héctor Calderón y José Saldívar;[14] ni guarda relación alguna con las espléndidas escenas literarias que con amenidad y sapiencia presenta Jesús Morales Bermúdez[15] a propósito de la literatura en la frontera sur mexicana.

Machos y hembras

La erótica pistolera utiliza la desnudez femenina para afianzar la superioridad del macho obsesionado por acceder al cuerpo de las mujeres, en particular, al de las mujeres blancas. En *Frontera Violenta,* las imágenes con alusiones sexuales no necesitan explicación adicional y difícilmente puede calificarse como etnosexo la cruda exposición de los encuentros interculturales de alcoba, donde mexicanos intentan seducir a rubias y ellas a su vez, cautivadas por su valentía o poder sexual, se arriesgan a casarse con ellos; o rubias que quieren asesinar a mexicanos; mexicanos que abusan sexualmente de mujeres indígenas; anglos que se enamoran y se casan con mexicanas;

[11] A. Paredes, «Estados Unidos, México y el Machismo», 1967.
[12] J. H. Bentley, «Cross-Cultural Interaction…», 1996.
[13] J. Adelman y S. Aron, «From Borderlands to Borders…», 1999.
[14] H. Calderón y J. D. Saldívar, *Criticism in the Borderlands,* 1991.
[15] J. Morales, «La frontera sur en su literatura…», 2005.

indígenas que toman por esposos a mexicanos; anglos que pretenden a mujeres anglas y ellas a su vez con quien quieren es con mexicanos; o estos, que tras algún trágico desengaño con una rubia, regresan a su morena mexicana.

En cada episodio, la exhibición del cuerpo femenino semidesnudo o desnudo va más allá del voyeurismo que celebra el *encueramiento* y marca la tensión crítica entre el *cuerpo antiguo* y el *cuerpo clásico,*[16] que es parte de lo grotesco popular en Mesoamérica y de la sensual voluptuosidad y que aparenta cuestionar el orden moral pero al final termina consolidando los patrones estéticos y sexistas de la blancura. En todo caso, la exaltación del deseo, su inhibición o satisfacción, es una constante que se da entre todos los actores. Ya sean asaltantes de banco, salteadores de caminos, ladrones de ganado, cantineros, meseras, prostitutas, coristas, bailarinas, afanadores de hotel, cargadores, campesinos con huaraches o descalzos, agentes del orden, hacendados o vaqueros, todos participan de una y otra forma de la erótica pistolera, que en una secuencia clásica siempre incluye muertos al empezar la historia, durante su desarrollo y al final de la misma; sexo por lo menos una vez; trago por lo general antes del sexo, y muertos antes y después del sexo. Son frecuentes las ocasiones en que se invoca la religión y la decencia y se moraliza en torno a la fidelidad conyugal, la honra que viene de la virginidad femenina y el honor de la mujer y su familia cuya defensa, como ya dijimos, requiere de la muerte que lava y purifica. La venganza es el clímax que libera la tensión narrativa de cada episodio y evoca la naturalización de la violencia y su relación con lo nacional al estilo del Octavio Paz, criticado por Max Parra,[17] que utiliza en su auxilio a José Revueltas para cuestionar el papel de lo sacrificatorio en la reproducción de la necrofilia nacionalista y en el amor a la muerte del mexicano esencial. Los viejos temas del carácter nacional mexicano confluyen en *Frontera Violenta* y producen imágenes y significados sobre decencia, pudor, recato, castidad, insatisfacción sexual, frigidez, flirteo, *cachondeo*, hipersexualización, machismo gay y homoerotismo de héroes y villanos posicionados alrededor de la voluptuosa heroína, unas veces indefensa y otras dueña de un arrojo a prueba de machos.

Las portadas de la revista, sin excepción, presentan en primer plano a una o dos mujeres con poca ropa o de plano desnudas y a individuos abriendo fuego unos sobre otros. En las páginas interiores, en el hilo central de la historia invariablemente emerge el impulso macho por cohabitar con mujer de preferencia blanca, el reconocimiento de esta al valor y la potencia sexual del mexicano, el derecho del patrón a disponer sexualmente de todas las mujeres del pueblo y, si es preciso, para ello mandar a matar o matar él mismo a quien se interponga entre él y el objeto de su deseo.

[16] P. Stallybrass y A. White, *The Politics and Poetics of Transgression,* 1986.
[17] M. Parra, «El nacionalismo y el mito de lo mexicano…», 1996.

Matonismo, machismo y borrachismo proclaman la legitimidad de la venganza para recuperar el honor mancillado a manos del héroe o la heroína que se enfrentan a los gandules en la calle, el monte o en el *saloon*, espacio predilecto para sellar alianzas o ejecutar traiciones siempre sazonadas con alcohol y muertos. Se recrean las jerarquías civilizatorias y la ocupación de los «vacíos territoriales» en poblados fronterizos de Arizona, Coahuila, Sonora, Nuevo México, Texas o California. La narrativa visual intenta reproducir el ambiente español y mexicano colonial, los remanentes de las misiones y la vida en las haciendas, en las cuales los patrones manejan una estructura formada por matones, caporales, mayordomos, vaqueros, peones y sirvientes uniformados por la muerte y el deseo sexual. Por ejemplo, en *Los despreciados* (Figura 1), Walter Redman, un hacendado *gringo,* intenta violar a una de sus sirvientas, pero el hermano de esta lo lastima con una roca y ambos, la sirvienta y su hermano, huyen para salvar sus vidas. Mientras tanto, en otro pueblo dos soldados sureños buscan rehacer sus vidas después del fin de la guerra de secesión en los Estados Unidos, pero se topan en la cantina del villorrio con un general *yankee* que intenta eliminarlos y manipula a los demás para que en el acto los lleven a la horca. Un mexicano testigo de la escena se pregunta qué podría hacer él «por esos valedores» y

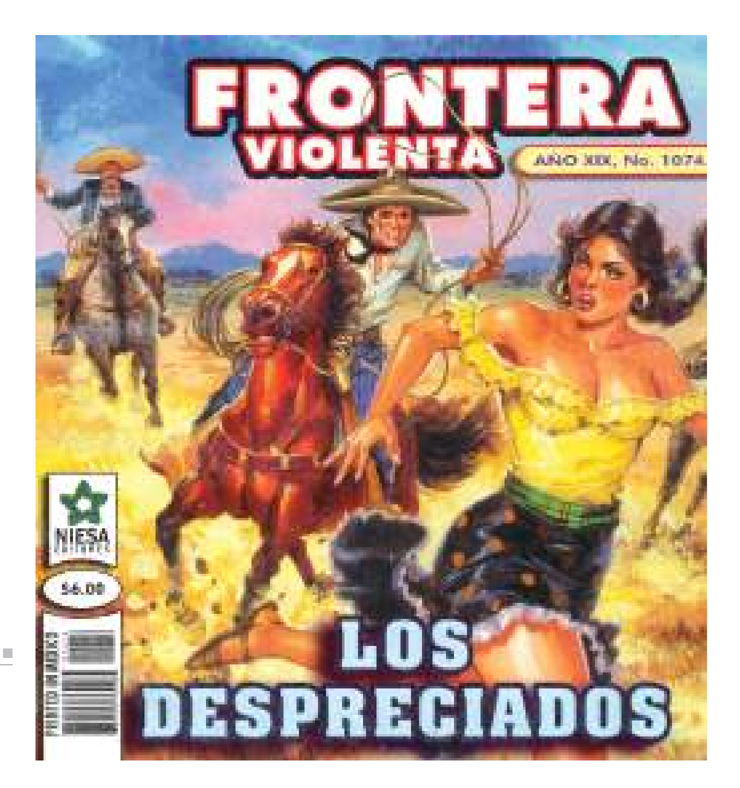


Figura 1. Los despreciados (Fuente: *Frontera Violenta*, año XIX, n. 1074).



Figura 2. Como dos fieras (Fuente: *Frontera Violenta*, año XVIII, n. 1066).

al día siguiente los salva de una muerte segura tomando como rehén a la esposa del general *yankee*. Los sureños y el mexicano se enfrentan a los matones de Redman que persiguen a la sirvienta y a su hermano, quienes van de vuelta a la hacienda del *gringo* y lo sorprenden teniendo sexo con su rubia. Tras la consiguiente balacera, lo eliminan. En agradecimiento, el pueblo ofrece al mexicano y a los sureños trabajo con los rurales, pero el mexicano quiere como esposa a Rosalía, la ex sirvienta, y la multitud explota en vivas al fulano y a los *gringos*. El episodio culmina con el respectivo matrimonio religioso y muchos más vivas a México.

Aunque al final de cada episodio salgan fortalecidos los estereotipos nacionalistas y las estructuras señoriales del capitalismo de haciendas, fincas y plantaciones, además de las mujeres voluptuosas, uno de los factores que hacen más atractiva su lectura para la audiencia masculina es la posibilidad de que anglos y mexicanos, mujeres e indios, se involucren en todo tipo de interacciones. Por ejemplo, en *Como dos fieras* (Figura 2), una corista norteamericana casada por conveniencia con un ranchero mexicano a quien mata, tortura luego al hijo sobreviviente y logra despojarlo de su fortuna. Mientras cohabita regularmente con su amante, la desleal concubina se con-

sigue otro viejo hacendado mexicano para esquilmarlo y al final el perro de este se encarga de acabar con ella.

Las historietas naturalizan las jerarquías de raza y clase y, entre *colchonazo* y *colchonazo*, se induce al lector a tomar posición a favor de valores y prácticas patriarcales y autoritarias. Todo empieza y todo termina con balazos. Usualmente, se arranca con el relato de algún abuso que por lo general culmina en por lo menos un asesinato y al cual sigue la revancha homicida por parte de los deudos de la víctima, que casi siempre es una mujer mexicana, india o *gringa*. En otros casos, la víctima es un mexicano indígena, criollo o mestizo, o un indio norteamericano, pero en muy pocas ocasiones se trata de un *gringo*. Raras veces aparecen afrodescendientes o asiático descendientes en el papel de víctimas o victimarios y la más exitosa construcción del protagonista como víctima es normalmente una mujer que, sin importar raza, clase social o etnicidad, es siempre hermosa y, en lenguaje ganadero, hembra, ante quien sucumben por igual hombres sin distingo de su etnicidad u origen social o nacional.

El asesinato y el deseo entre gringos y mexicanos

En *Frontera Violenta* los *gringos* pueden ser, al igual que los mexicanos, despiadados matones o nobles vaqueros. En las bandas criminales de anglos nunca falta un mexicano, al igual que entre los encargados de perseguir matones, ya sean *rangers*, rurales, militares, *marshals* o *sheriffs*. Así sucede en *Ambición de muerte* (Figura 3), donde un soldado retirado esconde un tesoro sobreviviente de la revolución y vienen a buscarlo *rangers*, criminales *gringos* y dos militares mexicanos en traje de paisano. El tesoro es nada menos que el de Moctezuma, reclamado por el gobierno mexicano para pagarle a los *gringos* una indemnización por lo de Texas. Mueren unos y otros y el viejo se queda con el secreto del lugar donde enterró el tesoro para que este permanezca en México.

En cuanto a las armas, estas pueden ser cuchillos, dagas, machetes, navajas, lanzas, flechas, látigos o fuetes, pero sobre todo revólveres, pistolas y rifles manejados por mujeres con la misma pericia que cualquier hombre. Ser diestro con el revólver es indispensable sobre todo en el *saloon* y en los lances azuzados por el alcohol y el espíritu pendenciero. El héroe o las heroínas se caracterizan por una valentía a toda prueba que se manifiesta en pleitos cruzados entre vaqueros y matones y en los cuales, además del honor del macho y la honra de las mujeres, la suprema ofensa es insultar a la madre. Siempre hay lugar para la caridad, la compasión, la justeza y la honradez, pero por encima de todo para matar en defensa propia, limpiar el honor o vengar al pa-



Figura 3. Ambición de muerte (Fuente: *Frontera Violenta*, año XVIII, n. 1026).

riente o el amigo asesinado. En ¿Justicia o venganza? (Figura 4), por ejemplo, tres *gringos* y un mexicano entran a la hacienda de Gelasio Rivera matando y violando a diestra y siniestra. Únicamente sobrevive el hijo del patrón que sale a perseguirlos y se topa con unos indios que tienen a un rubio amarrado a un cactus. Rivera liquida a los tres indios, pero uno de ellos le traba un cuchillazo que lo desangra y muere, no sin antes hacerle jurar al rubio que vengará a su familia. El rubio busca a Kyra Dawson, el jefe de la banda, que para variar también incluye a un mexicano. El juramento se cumple y la reflexión final del rubio resume el dilema que atraviesa a todas las historias de *Frontera Violenta*: «Ya están muertos tus enemigos, ya puedes descansar en paz. ¿Justicia o venganza? Pero los asesinos de tus gentes han pagado».

Machos y hembras van del *saloon*, el alcohol y las pistolas, a la alcoba y al placer entre las sábanas. Si la lectura fuera crédulamente candorosa, cualquiera diría que se trata de una exploración fronteriza del Tanatos y el Eros intencionalmente visible en las voluptuosas, que por si solas constituyen un ámbito de libertad plástica para guionistas, coloristas y dibujantes de historietas para adultos en México. Qué tanto de ello es erótico y qué tanto sexista pareciera tener una respuesta obvia con solo una rápida observación de los



Figura 4. ¿Justicia o venganza? (Fuente: *Frontera Violenta*, año XIX, n. 1083).

diálogos e ilustraciones en que se cosifica a las protagonistas rubias norteamericanas, blancas criollas y a mestizas e indias mexicanas o norteamericanas de cabelleras largas, prominentes bustos, cinturas de avispa, piernas largas y bien torneadas e impresionantes posaderas.

Aunque todas las mujeres, al margen de su extracción social o filiación cultural, sean finalmente sexualizables o hipersexualizables, son las rubias la principal fuente de las fantasías de todos los varones que, tras rebasar el umbral de la animalidad instintiva, refrendan su amor intercultural e interracial con matrimonio frente a sacerdote católico. Por ejemplo, en *El rengo* (Figura 5), el héroe, un ex soldado a quien le falta la pierna derecha, defiende a una bella cherokee de las agresiones de unos militares mexicanos que lo despojan del rifle con que caza animales para luego vender sus pieles. Después de escaramuzas, asesinatos y *colchonazos*, los indios encuentran al rengo, le enseñan a usar el arco y hasta le permiten casarse con una de sus mujeres. En otra historieta, *Dos justicieros valientes* (Figura 6), un dúo birracial y binacional de agentes, un *ranger gringo* y un rural mexicano se hacen amigos persiguiendo delincuentes y salvan a un grupo de cautivas mexicanas, cheyennes y blancas que una banda lleva secuestradas para venderlas



Figura 5. El rengo (Fuente: *Frontera Violenta*, año XX, n. 1125).



Figura 6. Dos justicieros valientes (Fuente: *Frontera Violenta*, año XIX, n. 1081).

a un burdel. Entre las cautivas van Luna Roja y Ave Cazadora, cheyennes a quienes los héroes, el *ranger* y el rural terminan desposando a través del santo sacramento del matrimonio.

La fábula del matón anglo que se regenera y se casa con mexicana es tema de otro episodio en el que un *marshal* y sus ayudantes persiguen a un *gringo* delincuente y malherido. Unos peones de hacienda lo encuentran medio muerto y lo llevan a su casa para curarlo. El *gringo,* Lucien Adams, resulta ser un pistolero contratado por el patrón que a su vez pretende abusar sexualmente de Maura, la joven que cuidó y curó al *gringo*. Adams mata a los pistoleros del patrón y la mujer de este intenta liquidarlo por la espalda, pero justo aparece providencialmente otra víctima de los abusos del patrón que sin gran remordimiento se encarga de matarlo. Al final, Adams se casa con Maura vestido de ranchero mexicano.

Aunque la frontera aparece como un espacio multicultural y policlasista, comenzando por la composición misma de las bandas criminales, predomina el racismo antimexicano y antindígena con las usuales referencias a la suciedad y la holgazanería que desde tiempos coloniales prevalece al interior de las mentalidades española y anglosajona. En *Perro de pelea* (Figura 7), el sentimiento antimexicano se manifiesta a través de un connacional que cruza la línea para comprar una Colt 45 y que, a su vez, se enfrenta a una bola de racistas que lo quieren ultimar nomás por el hecho de ser mexicano. A la inversa, en *Tenía que ser mexicano* (Figura 8), «tres tipos de mal aspecto», dos anglos y un mexicano, miembros de la pandilla de Terry Diggs, entran al *saloon* gritando y disparando. Muy cerca de allí, Rosendo Fonseca, famoso por su habilidad con la pistola, está pacíficamente trabajando con su yunta de bueyes. Mientras tanto, los dos anglos y su socio mexicano liban y se ufanan de su propia holgazanería. Los anglos: «Esto es vida». Su socio mexicano: «El trabajo pesado se hizo pa' las mulas». Diggs amenaza a una salonera de cabello castaño: «Si una mujer no me complace en la cama ¡No vive para contarlo!». Ella responde: «¡Ohhh!». Son tres delincuentes y solo dos mujeres, una trigueña para el jefe y una «hembra» rubia para sus secuaces que le advierten: «Esta noche vas a disfrutar de dos machos». Burlándose están del *sheriff* cuando entra Rosendo, pistola al cinto, sombrero charro, camisa arremangada, abriendo de par en par las puertas de la cantina con el clásico en voz fuerte «¡Buenas noches, señores!», que agrega buena educación a la osadía de agarrar de frente a los criminales. Sin mayor dilación y en el estilo acostumbrado en otros episodios: «Todo se sucedió en una fracción de segundos, de una forma alucinante». Luc recibe «una bala en plena frente, cuando apenas acariciaba las cachas de su Colt», mientras que «el corazón de Eleuterio (el mexicano) sirvió para alojar un plomo ardiente». Rosendo le pega un tiro en la mano al jefe Terry que se lamenta: «Perra suerte» y



Figura 7. Perro de pelea (Fuente: *Frontera Violenta*, año XIX, n. 1082).



Figura 8. Tenía que ser mexicano (Fuente: *Frontera Violenta*, año XIX, n. 1079).

espeta al mexicano: «Hijo de la gran perra». La respuesta de Fonseca no se hace esperar: «A mi jefecita nadie la ofende». Diggs va a la cárcel y el *sheriff* cobarde le informa que su captor cobrará una recompensa. Este responde amenazándolo con la llegada de otros asaltantes y ofreciéndole mil dólares de soborno. Mientras tanto, Rosendo bebe en el bar con Sandy, una rubia «deseosa de complacer al joven de sangre mexicana». Poco tardan en llegar a la alcoba donde, entre ayes lastimeros y aullidos de placer, gozan del animal deleite de amarse bajo las sábanas.

De vuelta al deber, el mexicano manda al *sheriff* miedoso a Las Cruces para que traiga al *marshal* encargado de llevarse a Diggs. Luego aparecen cinco criminales, incluido «un indio», que quieren sacar al jefe delincuente de la cárcel para que dirija un asalto al banco de Tularosa. Diggs ha «escapado», más bien el mexicano se lo está llevando. El *sheriff* se lanza a Tularosa por ayuda. Mientras, Rosendo, con el caballo ya cansado, se parapeta en una bodega de granos abandonada y es el primero en abrir fuego. «Se dieron cuenta que estaban ante un excelente tirador». Se despacha al primero. El indio gandul amenaza: «Vamos a sacar de ahí a ese bastardo y lo colgaremos de donde más le duela». Diggs, el prisionero, trata de bajarle el ánimo a Rosendo: «Eres un pobre estúpido». Los matarifes toman como rehenes a dos niñas y dos niños para forzar a Fonseca a salir desarmado y este simula entregarse, pero antes, con pericia pistolera, se las arregla para eliminar a uno de ellos justo cuando llega el *sheriff* con tropas.

«En todo Nuevo México sonó mucho lo sucedido en el pueblo de Mesilla». «Un hombre de sangre mexicana atrapó a los criminales más peligrosos que operaban en el Estado». Lo nombran *marshal* federal, checa la lista de criminales pendientes de captura y de todos escoge rastrear a Alan Ralston en Tularosa. Llega al hotel donde lo atiende Lauren, otra rubia: «¡Jesús que mujer más hermosa!» El macho, ávido de hembras, vive la ilusión de conquistar a la rubia para «hacerla madre de sus muchos hijos». Ralston está burlándose del mexicano mientras bebe y zarandea a una salonera, cuando repentinamente Fonseca aparece y, así las cosas, «no tenían caso las palabras, eran las armas quienes saldarían aquellas diferencias». «Revienta sucio indio», vocifera el pelirrojo Ralston marcando el doble estatus del mexicano que, para el anglo, no es criollo ni mestizo, sino indio y además «sucio». Fonseca lo mata y luego, entre cacerías de asesinos y *colchonazos*, se topa con otro matón que al dispararle lo insulta: «Muérete indio piojoso». Herido en el costado derecho, reacciona con la mano izquierda y, cuando el villano responde, justo se atraviesa Lauren y el *bang* revienta en la espalda de la rubia fulminándola en el instante. Aquel vuelve a la caza de criminales y se enamora nuevamente, esta vez de «una hermosa mexicana». La última escena lo muestra en el lecho de muerte rodeado de su esposa y sus parientes y,



Figura 9. Vivir sin Dios (Fuente: *Frontera Violenta*, año XIX, n.1085).

en un recuadro bajo la palabra «Fin», la sentencia postrera certifica: «Murió sin quejarse, mexicano tenía que ser».

Al orgullo de no quejarse se une el fervor religioso al margen de la nacionalidad, la raza, la etnicidad o el historial delictivo. Por ejemplo, en *Vivir sin Dios* (Figura 9), Carl Smith, un anglo «cansado de vivir sin Dios», busca trabajo en una hacienda mexicana y al llegar observa cómo Robirosa, el patrón, mata a latigazos a un peón acusado de intentar robarse una gallina. La hija del peón, Ana Luz, una mujer de «extraordinaria belleza», implora el perdón de Robirosa que juega a ser Dios. Smith es contratado por Robirosa y se revela como un *gringo* compasivo, justo, caritativo, cristiano y hasta rezador, además de excelente vaquero. Los otros vaqueros quieren ponerlo en aprietos haciéndole domar un caballo y, para variar, observando el exitoso *performance* se encuentra una «elegante y hermosa mujer», Rebeca, la esposa del patrón, quien queda muy impresionada con el *gringo* que ahora ya tiene a dos mujeres en la cabeza. Ana Luz y su hermano le piden al *gringo* ayuda para vengar el asesinato de su padre. Mientras tanto, Rebeca yace en el lecho con Robirosa, pero está pensando en Carl. El patrón reta al *gringo* a balazos y este se da el lujo de no matarlo y prefiere huir para reunirse con

Ana Luz y su futuro cuñado. Con ellos, el *gringo* tiene una revelación que le recuerda cómo, siendo él todavía niño, su padre pastor evangélico fue asesinado por un malhechor y esa experiencia lo hizo convertirse en matón de matones. Tras vengar la muerte de su padre, Carl oye su reclamo desde el otro mundo: «No era un matón lo que yo deseaba que fuera mi hijo». Todo culmina en una iglesia católica con las piadosas oraciones del *gringo* y Ana Luz vestida de novia.

A este infaltable epílogo con el héroe o la heroína contrayendo matrimonio religioso, se añade en las últimas páginas de estas revistas propaganda de diversas instituciones del gobierno federal y en muchos números se incluye la sección «Amemos a Mexico», que contiene a menudo una breve nota sobre los pueblos indígenas de México y propaganda de la Casa Hogar «El Mexicanito», que promueve la búsqueda de padrinos para niños pobres.

Comentarios finales

La caricatura política, y en particular el selecto núcleo que converge en la elaboración de la revista *El Chamuco*, sigue siendo el único espacio donde se critica el poder del Estado patriarcal y la depredación neoliberal que favorece al empresariado más conservador y a las corporaciones transnacionales. Sin embargo, el cartonismo de entretenimiento de revistas como *Frontera Violenta* es también político no solo por lo que atañe a su recuperación histórica de la memoria del despojo territorial, sino por su capacidad de naturalizar valores y costumbres que exaltan la licitud del asesinato y el culto a la ley del instinto sin freno civil alguno. Esta revista revela la fuerza hegemónica del nacionalismo patriarcal que en pleno siglo XXI recicla el estereotipo del mexicano sanguíneo, borracho y necrófilo, legitimado por la pluma de escritores afectos a la barbarización de la plebe y a la visión elitista que atribuye a la muchedumbre abyecta instintos autosacrificatorios que supuestamente tendrían un origen prehispánico y por lo tanto son parte de la genética cultural inalterada por la civilización y la alta cultura.

Vimos cómo *Frontera Violenta* rompe la dicotomía entre anglos y mexicanos de una buena parte de la historiografía oficial y participa de la *cross cultural interaction*,[18] el faccionalismo, la mutua aculturación, los conflictos y la coexistencia entre indios, blancos, negros, criollos y mestizos. Este enfoque desestabiliza la representación clásica que enfrenta a blancos e indios y a *gringos* y mexicanos negando procesos de negociación simbólica, movilidad social y otras expresiones de la modernidad colonial que son parte de la construcción nacional en contextos de modernización regresiva. Y es que

[18] J. H. Bentley, op. cit.

con sus diferencias tecnológicas, especialmente en lo que se refiere a equipo militar y medios de comunicación y transporte, muchas de las escenas de *Frontera Violenta* no se distinguen gran cosa de lo que se observa actualmente en Tijuana, Tecún Umán, Tapachula, Ciudad Juárez o Tenosique.

La cotidianidad de residentes y migrantes transfronterizos se caracteriza por hibrideces no solo de sangre sino de visiones del mundo, estilos de vida y prácticas religiosas, comerciales y políticas. En muchos casos, paradójicamente esta *cross cultural interaction* refuerza la estructura de clases y los prejuicios sobre el igualamiento; o bien, permite espacio a heterodoxos, trasgresores e iconoclastas que despliegan sus propios juegos de trasposición simbólica, interpretativa, lúdica o carnavalesca donde el disfraz y el juego de máscaras recrea prácticas y discursos que proveen cohesión a la comunidad mexicana, ya sea en el Distrito Federal, Villahermosa, Guadalajara, Los Ángeles, Chicago o Nueva York.

Al final, tanto en el centro como en la frontera material o la simbólica, lo que debiera importar son las complejas dinámicas del ser macho y el masculinismo y las identidades de género enmarcadas en una nueva civilidad que restituye el lugar de la experiencia estética a partir de la energía vital y el acto creativo y no a partir de la fetichización sexista de la blancura que refuerza la colonización mental y el ser patriarcal de la persona, sea esta hombre, mujer, gay o miembro de algún «grupo étnico».

Bibliografía general

Adelman, Jeremy y Stephen Aron

1999 «From Borderlands to Borders: Empires, Nation-States, and the Peoples in between in North American History», *American Historical Review*, v. 104, n. 3, pp. 814-841.

Aguirre, Robert D.

2005 *Informal Empire: Mexico and Central America in Victorian Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Álbum de la Coronación de la santísima Virgen de Guadalupe. Segunda Parte

1895 Imprenta de El Tiempo de Victoriano Agüeros, México.

Alcina Franch, José

1995 Arqueólogos o anticuarios: historia antigua de la arqueología en la América española, Ediciones del serbal, Madrid.

Álvarez Arévalo, Miguel

1982 *Algunas esculturas de la Virgen María en el arte guatemalteco*, Impresos Industriales, Guatemala.

Álvarez Junco, José

1985 «El anticlericalismo en el movimiento obrero» en *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión*, Siglo XXI, Madrid, pp. 283-300.

1990 *El emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*, Alianza Editorial, Madrid.

Anda, José Guadalupe de

1982 *Los cristeros: La Guerra Santa de Los Altos*, Premiá Editora, México.

Andrade, Susana
2004 *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*, Facultad Latinoaméricana de Ciencias Sociales, Ecuador.

Angulo Iñiguez, Diego
1945-1956 *Historia del arte hispanoamericano*, ts. I-II, Salvat Editores, Barcelona.

Aramoni Calderón, Dolores
1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
1994 «La cofradía del Rosario-Copoya: nacimiento y supervivencia de un culto» en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, t. III, CEM-IIFL, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 260-269.
1998 «La cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis» en *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, coordinado por Dolores Aramoni, Thomas A. Lee y Miguel Lisbona, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, pp. 97-103.
2000 «Guachibales y cowinás: culto a los ancestros, devoción a los santos» en *Anuario de Estudios Indígenas VIII*, IEI-Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, pp. 347-361.

Argyriadis, Kali, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros (coords.)
2008 *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, El Colegio de Jalisco, Centro de Estudios Mexicanos y Centroaméricanos, Instituto de Investigación para el Desarrollo, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.

Aubry, Andrés
1982 *Cuando dejamos de ser aplastados,* ts. I y II, Secretaria de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista, México.

Aurrecoechea Juan Manuel y Armando Bartra
1988 *Puros cuentos*, *La historia de la historieta en México 1874-1950*, v. 2, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Báez-Jorge, Félix
2003 *Los disfraces del diablo. (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica)*, Universidad Veracruzana, México.

Balm, Roger
2000 «Expeditionary Art: An Appraisal», *Geographical Review*, v. 90, pp. 585-602.

Bantjes, Adrian A.
1994a «Religión y revolución en México, 1929-1940», *Boletín*, n. 15, Fideicomiso Archivos Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanca, Secretaría de Educación Pública, México, pp. 1-24.
1994b «Burning Saints, Molding Minds: Iconoclasm, Civic Ritual and the Failed Cultural Revolution» en *Ritual of Rule, ritual of resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, editado por William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French, Scholarly Resources, Wilmington, Del., pp. 261-284.
1997 «Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De-Christianization Campaigns, 1929-1940», *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, v. 13, n. 1, pp. 87-120.
1998 *As if Jesus Walked on Earth. Cardenismo, Sonora, and the Mexican Revolution*, Scholarly Resources, Wilmington, Del.

Barajas, Rafael (El Fisgón)
2000 *La historia de un país en caricatura. Caricatura mexicana de combate 1829-1872,* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
2005 *El país de* «*El Ahuizote*», Fondo de Cultura Económica, México.

Barbieri, Teresita de
1990 «Sobre géneros, prácticas y valores: Notas acerca de erosiones del machismo en México» en *Normas y prácticas morales y cívicas en la vida cotidiana*, editado por Juan Manuel Ramírez Sáiz, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 83-106.

Barker, Eleen
2006 «We've Got to Draw the Line Somewhere: An Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity», *Social Compass*, v. 53, n. 2, pp. 201-213.

Barrera-Rubio, Alfredo
2009 «Los petroglifos de Pool Balam, Yucatán», *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, v. 7, n. 1, junio, pp.19-38.

Barthe, Christine (ed.)
2007 «*Le Yucatán est ailleurs*». *Expéditions photographiques (1857-1886) de Désiré Charnay*», Catálogo de la exhibición con colaboraciones de François Brunet, Sabrina Esmeraldo y Pascal Mongne, Musée du quai Branly, Actes Sud, París.

Baud, Michiel y Willem van Schendel
1997 «Toward a Comparative History of Borderlands», *Journal of World History*, v. 8, n. 2, pp. 211-242.

Baudez, Claude-François
1993 *Jean-Frédéric Waldeck, peintre: le premier explorateur des ruines mayas*, Hazan, París.

Baudrillard, Jean
1997 *Illusion, désillusion esthétique*, Sens & Tonka, París.

Becker, Marjorie
1995 *Setting the Virgin on Fire. Lázaro Cárdenas, Michoacán peasants, and the redemption of the Mexican Revolution*, University of California Press, Berkeley, CA.

Becquelin, Pierre y Claude F. Baudez
1975 «Toniná, une cité maya de l'âge classique», *Archeologia. Tresors des ages*, n. 80, pp. 10-22.
1982 *Toniná, una cité maya du Chiapas*, t. II, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique, Editions Recherche sur les civilisations, Collection Études Mésoaméricaines 6-2, París.

Benjamin, Walter
2003 *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ítaca, México.

Bentley, Jerry H.
1996 «Cross-Cultural Interaction and Periodization in World History», *American Historical Review*, v. 101, n. 3, junio, pp. 749-770.

Berger, Peter
1999 *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona.

Berlin, Henrich
1952 *Historia de la imaginería colonial en Guatemala*, Ministerio de Educación Pública, Guatemala.

Bernanos, Georges
1956 *Diálogos de las Carmelitas (Sobre una novela de Gertrudis von Le Fort y un escenario de R. P. Bruckberger y F. Agostini)*, Ediciones Troquel, Buenos Aires.

Besançon, Alain
1994 *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Gallimard, París.

Besserer, Federico y Matthew C. Gutman (eds.)
2002 *Revista Alteridades,* número especial dedicado a la Antropología de las masculinidades, n. 23.

Bloch, Marc
1993 *Los reyes taumaturgos*, Fondo de Cultura Económica, México.
2006 *Introducción a la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.

Bolt, Robert
1966 *El hombre de dos mundos*, Jus, México.

Bolton, Henry
1917 «The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies», *American Historical Review*, v. 23, n. 1, octubre, pp. 42-61.

Bonfil, Alicia O. de
1970 *Literatura cristera*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Briceño López, Ramiro
1990 *Leyendas izamaleñas. Izamal*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Mérida.

Brown, Peter
1981 *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, The University of Chicago Press, Chicago.

Bueron, Johannes Schildenberger
1961 «La religión del Antiguo Testamento» en *Cristo y las religiones de la tierra*, coordinado por Franz König, v. III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, pp. 400-477.

Buhl, Frantz
1957 *El surgimiento del Islam*, s/e, Madrid.

Burke, Peter
1991 *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza Editorial, Madrid.

Cabrera, Luis
1934 *Los problemas trascendentales de México*, Cultura, México.

Calderón, Héctor y José David Saldívar
1991 *Criticism in the Borderlands*, Duke University, Durham.

Calderón Astorga, Natalia
2009 «La socialización como elemento fundamental en la vida» en http://www.psicopedagogia.com/socializacion [consulta: marzo de 2010].

Camargo Sosa, José Florencio
2006 *Crescencio Carrillo y Ancona, el obispo patriota*, Área Maya, Mérida.

Cantón Delgado, Manuela
2001 *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Ariel, Barcelona.

Cantón Rosado, Francisco
1949 «El Convento de Izamal» en *La civilización yucateca o el culto de la Virgen María en Yucatán: Disertación histórico-religiosa sobre el culto de la Purísima Virgen entre los yucatecos desde la conquista, y*

sobre su influencia social hasta nuestros días, Crescencio Carrillo y Ancona, Díaz Massa Imprimio, Mérida, pp. 109-110.

Carozzi, María Julia

1998 «La religión de la autonomía: Nueva era y nuevos movimientos sociales —o Nueva Era: la autonomía como religión—», ponencia presentada en *VIII Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*, Sao Paulo, Brasil.

2003 «Ready to Move Along: The Sacralization of Disembedding in the New Age Movement and the Alternative Circuit in Buenos Aires», *Civilisations,* v. LI, ns. 1-2, pp. 139-154.

Carrasco Puente, Rafael

1953 *La caricatura en México*, Imprenta Universitaria, México.

Carrillo y Ancona, Crescencio

1862 «La litografía en Mérida. Don José Dolores Espinosa y Rendón» en *El Repertorio Pintoresco*, Imprenta de José D. Espinosa, Mérida, p. 552.

1878 *La civilización yucateca o el culto de la Virgen María en Yucatán: Disertación histórico-religiosa sobre el culto de la Purísima Virgen entre los yucatecos desde la conquista, y sobre su influencia social hasta nuestros días*, Imprenta de Miguel Espinosa Rendón, Mérida.

1887 *Circular sobre la coronación de Nuestra Señora de Guadalupe, y sobre el jubileo sacerdotal de su santidad el Señor León XIII y de su ilustrísima el dignísimo. Prelado propio de esta Diócesis, Doctor Don Leandro Rodríguez de la Gala*, Imprenta de La Revista de Mérida, Mérida.

1887 *Carta de actualidad sobre el milagro de la aparición Guadalupana en 1531,* Imprenta Mercantil a cargo de José Gamboa Guzmán, Mérida.

1895 *Libro copiador de cartas, de 1 de enero de 1889 a 28 de noviembre de 1895,* Fondo «Rodolfo Ruz Menéndez», CEPHCIS, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida. Manuscrito.

1895 *Panegírico de Nuestra Señora de Guadalupe en la singular y solemne fiesta de su Coronación, celebrada el 12 de octubre de 1895 en su nacional e insigne Colegiata de México,* Imprenta y Litografía de Ricardo B. Caballero, Mérida.

1895 *El Obispado de Yucatán. Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX, seguida de las Constituciones sinodales de la Diócesis y otros documentos relativos por el Illmo. Sr. Dr. D…* t. I, Imp. y Lit. de Ricardo B. Caballero, Mérida.

Castleberry, May (ed.)
2003 *The New World's Old World: Photographic Views of Ancient America*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Cervantes, Miguel de
2004 *Don Quijote de la Mancha*, Edición del IV Centenario, Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, México.

Champion, Françoise
1990 «La nebuleuse mystique-ésoterique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques comtemporains» en *De l'émotion en religion: renouveaux et traditions*, editado por F. Champion y D. Hervieu-Léger, Centurion, París.

Charnay, Désiré
1862-63 *Cités et ruines amércaines: Mitla, Palenque, Zamal, Chichen-Itza, Uxmal*, Gide, A. Morel, París.
1981 «Mis descubrimientos en México y en la América Central» en *América pintoresca. Descripción de viajes al Nuevo Continente*, varios autores, edición facsimilar, México.

Chenu, Marie-Dominique
1966 *El evangelio en el tiempo*, Estela, Barcelona.

Christian, William A.
1991 *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Nerea, Madrid.

Cordry, Donald B. y Dorothy M. Cordry
1988 *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas, México*, Gobierno de Chiapas, Porrúa, México.
1994 *Cuentos y relatos indígenas*, 5 vols., CIHMECH, Universidad Nacional Autónoma de México, Gobierno de Chiapas, México.

Davis, Keith F.
1981 *Désiré Charnay: Expeditionary Photographer*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Davis, Natalie Zenon
1993 *Sociedad y cultura en la Francia Moderna*, Crítica, España.

De Kempis, Tomás
2000 *Imitación de Cristo*, Debate, España.

Debroise, Olivier
2001 *Mexican Suite. A History of Photography in Mexico*, University of Texas Press, Austin.

Deleuze, Gilles
1984 *La imagen-movimiento*, Paidós, Barcelona.

Delgado Ruiz, Manuel
1992 *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antirritualismo en la España contemporánea*, Humanidades, Barcelona.
1993 *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Muchnick Editores, España.
2001 *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*, Ariel, España.

Denzinger, Heinrich
1963 *El magisterio de la Iglesia. Manual de símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, v. 22, Herder, Barcelona.

Denzinger, Heinrich y Meter Hünermann
1999 *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion, Simbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Herder, Barcelona.

Díaz, María Elena
1990 «The Satiric Penny Press for Workers in Mexico, 1900-1910: A Case Study in the Politicisation of Popular Culture», *Journal of Latin American Studies*, v. 22, n. 3, octubre, pp. 497-526.

Díaz y de Ovando, Clementina
1990 *Memoria de un debate (1880). La postura de México frente al patrimonio arqueológico nacional*, IIE-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Diccionario histórico biográfico de Guatemala
2002 Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, Guatemala.

Didi-Huberman, George
2008 *Cuando las imágenes toman posición*, Antonio Machado, Madrid.

Dostoyevsky, Fiodor M.
1960 *Los hermanos Karamazov*, Aguilar, Madrid.

Dupaix, Guillermo
1844 *Antiquités mexicaines ralation destrois expéditions du Colonel Dupaix, ordonnés en 1803, 1806 et 1807, par le Roi Charles IV pour la recherche des antiquités dupays, notamment celles de Mitla et Palenque*, Bureau des Antiquités Mexicaines, Imprimerie de Firmin Didot Fréres, París.
1978 *Atlas de las antigüedades mexicanas halladas en el curso de los tres viajes de la Real Expedición de Antigüedades de la Nueva España, emprendidos en 1805, 1806 y 1807*, San Ángel Ediciones, México.
1999 «Expediciones acerca de los antiguos monumentos de la Nueva España» en *Narraciones chiapanecas. Viajeros extranjeros en Palenque, siglos XVIII-XIX*, editado por Martha Poblett, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, pp. 43-72.

Durán Gondar, Alberta, Mareelén Díaz Tenorio y Yohanka Valdés Jiménez
2001 «Religiosidad y socialización en la familia» en Biblioteca Virtual CLACSO, en http://www.clacso.edu.ar [consulta: junio de 2010]

Durkheim, Émile
1996 «Sobre la definición de los fenómenos religiosos» en *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Ariel, Barcelona, pp. 105-137.

Eberguenyi, Chao
1991 *De los Altos*, Diana, México.

Eco, Umberto
2006 *Apocalípticos e integrados*, Tusquets Editores, México.

Eliot, T. S.
1990 *Poesía completa 1909-1962*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
1973 *Estamos buscando la libertad. Los tzeltales de la Selva anuncian la Buena Nueva*, Ocosingo, Chiapas, mimeógrafo.

Estrada, Antonio
1991 [1961] *Rescoldo*, Grijalbo, México.

Evans, Tripp R.
2004 *Romancing the Maya. Mexican Antiquity in the American Imagination, 1820-1915*, University of Texas Press, Austin.

Falcón, Romana y Soledad García Morales
1986 *La semilla en el surco. Adalberto Tejeda y el radicalismo en Veracruz (1883-1960)*, El Colegio de México, Gobierno de Veracruz, México.

Febvre, Lucien
1956 *Martín Lutero. Un destino*, Fondo de Cultura Económica, México.

Fernández Repetto, Francisco J. y Genny M. Negroe Sierra
2003 «De los cultos locales al culto nacional. Estrategias de la vigencia de la Iglesia Católica en Yucatán», *Graffylia*, a. 1, n. 2, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 69-76.
2006 *Izamal festivo*, Instituto de Cultura de Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.
2009 «Caminando y paseando con la Virgen. Religión popular e identidades sociales», *Yucatán y cultura maya*, en www.mayas.uady.mx/artículos/virgenes/html [consulta: diciembre de 2010].

Filoramo, Giovanni, Marcello Massenzio, Massimo Raveri y Paolo Scarpi
2000 *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona.

Florencia, Francisco de
1755 *Zodíaco mariano*. Nueva imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, México.

Franz, Frederick W.
1995 *Cómo lograr felicidad en su vida familiar*, La Torre del Vigía, México.

Freedberg, David
1992 *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Cátedra, Madrid.

Frey, Herbert (coord.)
2000 *La genealogía del cristianismo: origen de Occidente*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Gaba Yet, Jacques
1986 «Arquetipo mesiánico judío y la articulación de las identidades nacionales», *Revista Casa del tiempo*, n. extraordinario 63, 64 y 65, abril, mayo y junio, México.

Gallo, Antonio
1979 *Escultura colonial en Guatemala: evolución estilística de los siglos XVI, XVII, XVIII*, Dirección General de Cultura y Bellas Artes, Guatemala.

García Cantú, Gastón
1965 *El pensamiento de la reacción mexicana. Historia documental, 1810-1962*, Empresas Editoriales, México.

García Zambrano, Ángel Julián
2009 «Frondas boscosas y paisajes rocallosos: determinantes ambientales en los asentamientos indígenas de Mesoamérica colonial», *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, v. 7, n. 1, junio, pp. 3-13.

Garibay, Ángel María
1964 *Voces de Oriente*, Porrúa, México.

Gasc-Defossés, Edouard
1923 *La Révolution française: I. L'agonie de l'ancien régime*, G. Beauchesne, París.

Gaxiola, Francisco Javier
1938 *El Presidente Rodríguez (1932-1934). Por encima de las convenciones de la política, las imposiciones del deber*, Cultura, México.

Geary, Patrick
1991 «Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales» en *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, editado por Arjun Appadurai, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, México, pp. 211-239.

Goody, Jack
1999 *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, Paidós, Barcelona.

González Ciceró, Stella M.
2001 *Nuestra señora de Izamal. Reina y Patrona de Yucatán,* Pro Historia Peninsular-Fomento de Cultura Banamex, Mérida.

González de la Peña y de la Peña, Eduardo
2008 «La Virgen de nuestra señora de Consolación. La imagen» en wwww.consolacióndeutrera.com/virgen/index [consulta: 23 de junio de 2011].

González Ramírez, Manuel
1955 *La caricatura política*, Fondo de Cultura Económica, México.

González Reyero, Susana
2007 *La fotografía en la arqueología española (1860-1960): 100 años de discurso arqueológico a través de la imagen*, Real Academia de la Historia, Madrid.

Gordon, Ian
2000 «Beyond the Funnies: Comic Books, History, and Hegemony», *American Quarterly*, v. 52, n. 1, marzo, pp. 145-150.

Goytisolo, Juan
1994 *Cuaderno de Sarajevo. Anotaciones de un viaje a la barbarie*, Aguilar, México.

Gram, Jorge
1956 *Héctor*, s/e, México.

Greene, Graham
1972 *El poder y la gloria*, Porrúa, México.
1996 *Caminos sin ley*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Grube, Nikolai
2009 «Guardar el silencio y seguir adelante: la retórica de los textos jeroglíficos del Clásico Terminal», conferencia presentada en el *Primer Seminario Internacional de Epigrafía Maya*, 24 de junio, CEM-IIFL-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Gruzinski, Serge
2003 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner»*, Fondo de Cultura Económica, México.

Gutman, Matthew C.
1996 *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*, University of California Press, Berkeley.

Gutman, Matthew C. y Mara Viveros Vigoya
2005 «Masculinities in Latin America» en *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, editado por Kimmel, Michael, R.W. Connell y Jeff Hearn, Sage Publications, Thousand Oaks, CA, pp. 114-28.

Halbertal, Moshe y Avishai Margalit
2003 *Idolatría. Las guerras por las imágenes. Raíces de un conflicto milenario*, Gedisa, Barcelona.

Heelas, Paul
1993 «The new age in cultural context: the premodern, the modern and the postmodern», *Religion,* v. 23, n. 2, pp. 103-116.

Hélie, Faustin-Adolphe
1879 *Les Constitutions de la France*, París, Francia.

Hensbergen, Gijs van
2001 *Antoni Gaudí*, Plaza & Janés, Barcelona.

Higuera Bonfil, Antonio
1997 «Diario de campo». Manuscrito.
2011 «El matrimonio y la familia entre los testigos de Jehová. Discurso hegemónico y normatividades» en *Pluralización religiosa en América Latina*, coordinado por Olga Odgers, Colegio de la Frontera Norte, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Hinds, Harold E., Jr., y Charles M. Tatum
1992 *Not Just for Children: The Mexican Comic Book in the Late 1960s and 1970s*, Greenwood Press, Westport.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger
2002 «Introducción» en *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, pp. 7-21.

Holmes, William Henry
1895 *Archeological Studies Among the Ancient Cities of Mexico*, Part I, *Monuments of Yucatan*, Publication 8, Anthropological Series, v. 1, n. 1, Chicago field Columbian Museum.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno
1994 *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid.

Ishihara, Reiko
2009 «Música para las divinidades de la lluvia. Reconstrucción de los ritos mayas del periodo Clásico Tardío en la Grieta Principal de Aguateca, El Petén, Guatemala», *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, v. 7, n. 1, junio, pp.1-21.

Jaeger, Werner
1965 *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México.
1967 *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México.

Johnson, John J.
1980 *Latin America in Caricature*, University of Texas Press, Austin.

Junker, Hermann
1961 «La religión de los egipcios» en *Cristo y las religiones de la tierra*, v. II, coordinado por Franz König, BAC, Madrid, pp. 527-566.

Justeson, John S.
1986 «The Origin of Writing Systems: Preclassic Mesoamerica», *World Archaeology*, v. 17, n. 3, pp. 437-458.

Justeson, John S. y Terrence Kaufman
1993 «A decipherment of epi-olmec hieroglyphic writing», *Science*, v. 259, pp. 1703-1711.

Keen, Benjamin
1971 *The Aztec Image in Western Thought*, Rutgers University Press, Nueva Jersey.

Knight, Alan
1989 «Interpretaciones recientes de la Revolución mexicana», *Secuencia*, n. 13, enero-abril, México, pp. 23-43.

1996 *La Revolución Mexicana. Del porfirismo al régimen constitucional*, Grijalbo, México.
1997 «Racism, Revolution, and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940» en *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, editado por Richard Graham, University of Texas Press, Austin, pp. 71-113.

Küng, Hans
2006 *El cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid.

La Sagrada Biblia
1988 Good Will Publishers, Carolina del Norte.

Lalouette, Jacqueline
1997 «El anticlericalismo en Francia, 1877-1914» en *El Anticlericalismo*, editado por Rafael Cruz, Marcial Pons, Madrid, pp. 15-38.

Lamadrid, Lázaro
1952 *Extracto de la guía turística de San Francisco de la Antigua Guatemala*, Tipografía Nacional, Guatemala.

Lancaster, Roger N.
1992 *Life is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*, University of California Press, Berkeley.

Lee, Thomas A.
1969 «The Artifacts of Chiapa de Corzo, Chiapas, Mexico», *Papers of the New World Archaeological Foundation*, n. 26, Brigham Young University, Provo.

Lejarazu, Manuel A. Hermann
2008 «Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica», *Desacatos*, n. 27, pp. 75-94.

Lewis, Stephen
2005 *The Ambivalent Revolution. Forging State and Nation in Chiapas, 1910-1945*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Limón, José
1994 *Dancing with the Devil: Society and Cultural Poetics in Mexican-American South Texas*, University of Wisconsin Press, Madison.

Lisbona Guillén, Miguel
2004 *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas. Cargos, intercambios y enredos étnicos en Tapilula*, Proimmse-IIA-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
2006 «El estudio del anticlericalismo: entre el análisis político y la interpretación cultural. Un acercamiento para pensar el caso mexicano» en *Anuario 2005*, Cesmeca-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México, pp. 15-102.
2007 «Los inicios de la política anticlerical en Chiapas durante el periodo de la revolución (1910-1920)», *Historia Mexicana*, v. LVII, n. 2, pp. 491-530.
2008 *Persecución religiosa en Chiapas (1910-1940). Iglesia, Estado y feligresía en el periodo revolucionario*, Proimmse-IIA-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

List Arzubide, Germán
1933 *Práctica de educación irreligiosa. Para uso de las escuelas primarias y nocturnas para obreros*, Ediciones Integrales, México.

Lizana, Bernardo de
1995 *Devocionario de Nuestra señora de Izamal y Conquista Espiritual de Yucatán*, editado por René Acuña, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

López Cogolludo, Diego
1971 *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán o sea Historia de esta Provincia,* ts. I y II, Akademische Druck-u, Verlangsanstalt, Graz.

López Gutiérrez, Gustavo
1939 *Chiapas y sus epopeyas libertarias. Historia general*, t. III, Talleres Tipográficos del Gobierno del Estado, México.

López Sánchez, Hermilo
1960 *Apuntes históricos de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México,* ts. I y II, edición del autor, México.

Lowe, Gareth W.
1962 «Algunos resultados de la temporada 1961 en Chiapa de Corzo, Chiapas», *Estudios de Cultura Maya*, v. 2, pp. 185-196.

1990 «Izapa, entre los olmecas y los mayas» en *México: esplendores de treinta siglos*, Museo Metropolitano de Arte y Los Amigos de las Artes de México, Verona, pp. 72-86.

Lowe, Lynneth S.
1991 «Informe de las excavaciones realizadas en la IVª Plataforma del sitio de Toniná, Chiapas (Proyecto Toniná, noviembre-diciembre 1990)», Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Luján Muñoz, Luis
1980 «Rasgos manieristas en la escultura guatemalteca» en *La dispersión del manierismo. (Documentos de un coloquio)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 147-196.

Machuca Gallegos, Laura
2008 *Los hacendados de Yucatán (1785-1847)*. Manuscrito.

Magris, Claudio
2001 *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Anagrama, Barcelona.
2007 *El tallo entre las piedras*, Cal y Arena, México.
2008 «El agua y el desierto» en *El infinito viajar*, Anagrama, Barcelona, pp. 241-257.

Maldonado, Daniela
2009 *Sirenas y peregrinas. Una aproximación a lo sagrado femenino entre los mayas peninsulares*. Manuscrito.

Mariot, Nicolas
2008 «Qu'est-ce qu'un "enthousiasmve civique". Sur l'historiographie des fêtes politiques en France après 1789», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n. 1, enero-febrero, pp. 113-139.

Martínez, José Luis
1988 *Mesopotamia. Egipto/ India. El mundo antiguo*, Secretaría de Educación Pública, México.

Martínez Assad, Carlos
1984 [1979] *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, Siglo XXI, México.

Marzal, Manuel
2002 *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Trotta, Madrid.

Mayer, Alicia
2008 *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Megged, Amos
2008 *Cambio y persistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, University of Haifa, México.

Mejía Ruiz, Gonzalo
1981 «Las imágenes de la Inmaculada Concepción. Templo de San Francisco. Ciudad de Guatemala», *Tradiciones de Guatemala*, n. 16, Centro de Estudios Folklóricos, Guatemala, pp. 35-36.

Meyer, Jean
1993 «El anticlerical revolucionario, 1910-1940. Un ensayo de empatía histórica» en *Las formas y las políticas del dominio agrario. Homenaje a François Chevalier*, coordinado por Ricardo Ávila Palafox, Carlos Martínez Assad y Jean Meyer, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, México, pp. 284-306.
1998 *La Cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929*, t. II, Siglo XXI, México.
2004 *Pro Domo Mea. La Cristiada a la distancia*, Siglo XXI, México.

Meyer, Jean y Juan José Doñán
1993 *Antología del cuento cristero*, Secretaría de Cultura de Jalisco, México.

Meyer, Lorenzo, Rafael Segovia y Alejandra Lajous
1981 *Historia de la Revolución Mexicana, 1928-1934. Los inicios de la institucionalización*, t. XII, El Colegio de México, México.

Michelet, Jules
2008 *Historia del satanismo y la brujería*, Leviatán, Buenos Aires.

Miller, Angela
1994 «"The Soil of an Unknown America": New World Lost Empires and the Debate over Cultural Origins», *American Art*, v. 8, n. 3-4, pp. 9-27.

Monforte C., Daniel Arturo
1929 «Primer centenario de la adquisición de la histórica "Virgen de Izamal"», *Semana Ilustrada del Diario de Yucatán*, 1 de diciembre, Mérida, p. 6.

Morales Bermúdez, Jesús
2005 «La frontera sur en su literatura. Notas para su estudio» en *Fronteras des-bordadas. Ensayos sobre la Frontera Sur de México*, coordinado por Basail Rodríguez, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Juan Pablos Editor, Tuxtla Gutiérrez, pp. 53-85.
2005 *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995*, Juan Pablos, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Intercultural de Chiapas, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, México.

Moscoso Pastrana, Prudencio
1960 *El pinedismo en Chiapas, 1916-1920*, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, México.

Mydin, Iskander
1994 «Historical Images–Changing Audiences» en *Anthropology and Photography, 1860-1920*, editado por Elizabeth Edwards, Yale University Press, New Haven, pp. 249-252.

Nerval, Gerard de
1993 *Dos cuentos orientales*, El Equilibrista, México.

Ochiai, Kasuyazu
1985 *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, CEI-Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas.

Ozouf, Mona
1976 *La Fête Révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard, Francia.

Palacios, Guillermo
1999 *La pluma y el arado. Los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del «problema campesino»* en *México, 1932-1934*, El Colegio México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, México.

Panikkar, Raimon
1994 «Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo» en *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I*, editado por Karl Kerényi, Erich Neumann, Gershom Scholem y James Hillman, Anthropos, Barcelona, pp. 383-413.

Panofsky, Erwin
1994 *Estudios sobre iconología*, Alianza Editorial, Madrid.

Paredes, Américo
1967 «Estados Unidos, México y el Machismo», *Journal of Inter-American Studies*, v. 9, n. 1, enero, pp. 65-84.

Parra, Max
1996 «El nacionalismo y el mito de lo mexicano en Octavio Paz y José Revueltas», *Confluencia, Revista de Estudios Hispánicos*, v. 12, n. 1, pp. 28-37.

Peón, José Julián
1901 *Crónica sucinta de Yucatán escrita por d. José Julián Peón el año de 1831*, 2a. edición, Imprenta «Nueva» de Cecilio Leal, Mérida.

Pérez Castro, Ana Bella y Claudia M. Báez
1994 «De la sublevación sagrada a la redención marxista. Los cambios ideológicos en 300 años de lucha indígena» en *Movimientos campesinos en Chiapas*, *expulsiones, ideología y lucha por la tierra*, Desarrollo Económico y Social de Los Mexicanos Indígenas, Asociación Civil, San Cristóbal de Las Casas.

Pérez de Heredia Puente, Eduardo J.
2007 «Chen K'u: La cerámica del cenote sagrado de Chichén Itzá, estudio de los fragmentos cerámicos de las exploraciones de los años sesentas», reporte entregado a la Fundación para el Avance de Estudios Mesoamericanos, en http://www.famsi.org/reports/97061es [consulta: 26 de mayo de 2009].

Pérez Montfort, Ricardo
2007 *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Pinkus Rendón, Manuel Jesús
2005 *De la herencia a la enajenación. Danzas y bailes «tradicionales» de Yucatán,* CEM-IIFL-Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 63-64.

Portes Gil, Emilio
1935 *La labor sediciosa del clero mexicano*, Cenit, México.

Proal, Juan Pablo
2009 «Subsidio federal a historietas chatarra», *Proceso*, n. 1692, 5 de abril, México, pp. 56-58.

Pruneda, Salvador
1958 *La caricatura como arma política*, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, México.

Quignard, Pascal
2006 *Retórica especulativa*, El Cuenco de Plata, México-Buenos Aires.

Quintal Avilés, Fanny Ella
2000 «Vírgenes e ídolos: la religión en las manos del pueblo», *Mesoamérica*, n. 39, pp. 287-304.

Quirarte, Jacinto
2007 «Revisiting the relationship between Izapa, Olmec and Maya Art» en *Archaeology, Art and Ethnogenesis in Mesoamerican Prehistory: Papers in Honor of Gareth W. Lowe,* editado por Lynneth S. Lowe y Mary E. Pye, Papers of the New World Archaeological Foundation, n. 68, Brigham Young University, Provo, pp. 247-275.

Rahner, Kart y Hebert Vorgrimler
1966 *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona.

Ramírez Hayashy, A.
s.f. *La Virgen y su convento de Izamal. La meca del sureste,* Esquiliano Impresos, Mérida.

Raymo, Chet
2002 *Escépticos y creyentes*, Aguilar, México.

Ricoeur, Paul
1991 *Ideología y utopía*, Gedisa, México.
2001 *Metáfora viva*, Trotta, Madrid.
2002 *Del texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica, México.

Río, Eduardo del (Rius)
1984 *Un siglo de caricatura en México*, Grijalbo, México.

Ríos Figueroa, Julio
2002 *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, Proimmse-IIA-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Rivero del Val, Luis
1989 *Entre las patas de los caballos*, Jus, México.

Rubial García, Antonio
1999 *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México.

Rubinstein, Anne
1998 *Bad Language, Naked Ladies and Other Threats to the Nation: A Political History of Comic Books in Mexico*, Duke University Press, Durham, Londres.

Ruiz Abreu, Carlos (coord.)
1994 *Historia del H. Congreso del Estado de Chiapas*, t. II, LVIII Legislatura del H. Congreso del Estado de Chiapas, México.

Ruz, Mario Humberto
2006 «Liminar» en *De la mano de lo Sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, coordinado por Mario Humberto Ruz, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 7-19.
2006 «La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya» en *De la mano de lo Sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, coordinado por Mario Humberto Ruz, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 21-66.

Safranski, Rüdiger
2008 *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, traducción de José Planells Puchades, Tusquets Editores, México.

Sánchez, Daniel
1917 *Álbum histórico-ilustrado de la iglesia de San Francisco de Guatemala y sus imágenes*, Tipografía San Antonio, Guatemala.

Sánchez González, Agustín
2006 «La historia de la historia de la caricatura», *La Jornada Semanal*, n. 6072, 2 de octubre.

Sánchez Ruiz, Enrique E.
1988 «Los medios de difusión masiva y la centralización en México», *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, v. 4, n. 1, invierno, pp. 25-54.

Schacht, Joseph
1950 *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford.

Seféris, Giórgos
1999 *El estilo griego III. Todo está lleno de dioses*, Fondo de Cultura Económica, México.

Sellen, Adam y Arturo Taracena Arriola
2007 «Emanuel von Friedrichsthal: su encuentro con las ruinas yucatecas y el debate sobre el origen de la civilización maya», *Península*, v. 1, n. 2, pp. 49-79.

Sheseña Hernández, Alejandro
2009 «Algunas implicaciones de los ritos zinacantecos en cuevas en el estudio del arte rupestre maya», *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, v. 7, n. 1, junio, pp. 39-62.

Sierra O'Reilly, Justo, [José Iturrisa]
1842 «Las diligencias y la feria de Izamal» en *El Museo Yucateco*, t. II, Mérida, pp. 15-19.
1845 «Algunas noticias sobre el antiguo convento de San Francisco de esta ciudad» en *Registro Yucateco*, t. I, Imprenta de Castillo y Compañía, Mérida, pp. 310-315.

1845 «Galería biográfica de los señores Obispos de Yucatán. Dr. Fr. Diego de Landa» en *Registro Yucateco*, t. I, Imprenta de Castillo y Compañía, Mérida, p. 75.

Slatta, Richard
1997 *Comparing Cowboys and Frontiers*, University of Oklahoma Press, Norman.

Stallybrass, Peter y Allon White
1986 *The Politics and Poetics of Transgression*, Methuen, Londres.

Steiner, George
2001 *Nostalgia del Absoluto*, Siruela, Madrid.
2008 *Los libros que nunca he escrito*, Siruela, Madrid.

Stephen, Lynn
1997 *Women and Social Movements in Latin America: Power from Below*, University of Texas Press, Austin.

Stephens, John Lloyd
1963 *Incidents of Travel in Yucatán*, 2 vols., Dover Publications, Nueva York.
2003 *Viaje a Yucatán, 1841-1842*, Fondo de Cultura Económica, México.

Teisenhoffer, Viola
2008 «De la "Nebulosa místico-esotérica" al circuito alternativo» en *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales,* coordinado por Kali Argyriadis, et. al., El colegio de Jalisco, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto de Investigaciones para el Desarrollo, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.

Tenti Fanfan, Emilio
2002 «Socialización» en *Términos críticos. Diccionario de sociología de la cultura*, editado por Carlos Altamirano, Paidós, Buenos Aires.

Trckova-Flamee, Alena
2009 «Ariadne» en *Encyclopedia Mythica Online* en http://www.pantheon.org/articles/a/ariadne.html [consulta: 26 de mayo de 2009].

Turner, Frederick Jackson
1894 «The Significance of the Frontier in American History», *Annual Report of the American Historical Association for 1893,* pp. 199-227.

Ubico Calderón, Mario Alfredo
2001 *Datos históricos de la imagen de N. S. de Concepción de Ciudad Vieja, Sacatepéquez*, Consejo Nacional para la Protección de la Antigua Guatemala, Unidad de Investigaciones Históricas, Arqueológicas y Estudios de Apoyo, Guatemala.

Uroz, Antonio
1926 *La cuestión religiosa en México*, s.e., México.

Vahanian, Gabriel
1970 *Esperar sin ídolos. El cristianismo en una era poscristiana*, Fontanella & Morava, Barcelona-Madrid.

Valdés Acosta, José María
1923 *A través de las centurias*, t. I, Talleres Pluma y Lápiz, Mérida.

Vázquez, Francisco
1937-1944 *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala,* ts. I y II, Tipografía Nacional, Guatemala.

Vázquez León, Luis
2003 *El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Porrúa, México.

Velásquez García, Erik
2008 «El desciframiento de la escritura istmeña: reevaluación del estado de la cuestión» en *Olmeca: balance y perspectivas. Memorias de la Primera Mesa Redonda*, editado por María Teresa Uriarte y Rebecca B. González Lauck, t. II, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Brighman Young University, México, pp. 639-665.

Vernant, Jean-Pierre
1986 *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Gedisa, Barcelona.

Viveros Vigoya, Mara
2002 *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia,* Universidad Nacional de Colombia, Fundación Ford, Profamilia Colombia, Bogotá.

Viveros Vigoya, Mara, Claudia Rivera y Manuel Rodríguez (comps.)
2006 *De mujeres, hombres y otras ficciones: género y sexualidad en América Latina,* Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Tercer Mundo Editores, Bogotá.

Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, WTBTS
1996 *El secreto de la felicidad familiar,* CD Watchtower Library 2008.
1998 *Disfrute de su vida familiar,* CD Watchtower Library 2008.
2003 *Aprendamos del Gran Maestro*, Watchtower Bible and Tract Society, México.

Weber, David J.
1992 «The Spanish Legacy in North America and the Historical Imagination», *Western Historical Quarterly*, v. 23, n. 1, febrero, pp. 5-24.

Webster, David
2006 «The mystique of the ancient Maya» en *Archaeological Fantasies: How pseudoarchaeology misrepresents the past and misleads the public*, editado por Brian Fagan, Routledge, Nueva York, pp. 129-153.

Weinstein, Donald y Rudolph M. Bell
1982 *Saints and Society. Christendom, 1000-1700*, The University of Chicago Press, Chicago.

Westheim, Paul
1987 *Arte, religión y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Zuno, José Guadalupe
1961 *Historia de la caricatura en México*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

El vigor de las imágenes.
Miradas interdisciplinarias

Editado por el Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y la Universidad de Quintana Roo, se terminó de imprimir el 30 diciembre de 2012, en los talleres de ENACH, Bertha 198, Col. Nativitas, D.F.; Flor Moyao hizo la composición en tipo Minion Pro 11/13 y Apple Garamond Light 10/12 y 15/18 puntos; la corrección estuvo a cargo de Fabiola Ramírez e Isabel Rodríguez. La edición consta de 750 ejemplares impresos en offset, en papel couche de 135g, encuadernación rústica y estuvo al cuidado de Fabiola Ramírez.